CASA ÁFRICA

AMÉRICA NEGRA

Prólogo: Jesús Chucho Garcia

Editores:

María José Becerra

Diego Buffa

Programa de
Estudios Africanos
CEA | FCS | UNC

CIECS
CONICET
U N C

Programa de Investigacion sobre
Africa y su Diaspora en America Latina
AFRYDAL

© 1° Edición, Argentina, 2021

2ª Edición: abril de 2023

América Negra

©Editores María José Becerra y Diego Buffa

©Prólogo: Jesús Chucho Garcia

©Diseño de cubierta: Inmaculada Ortiz y Liv Tralla

©Maquetación: Inmaculada Ortiz

©Derechos de los artículos: sus respectivos autores

ISBN: 978-84-123246-5-5

Colección Academia Casa África

Con la edición de esta Colección Academia, Casa África se marca como objetivos la divulgación de textos académicos y dar visibilidad al conocimiento de los investigadores e investigadoras, teóricos y teóricas africanas y africanistas, con el propósito de apoyar el estudio e investigación sobre materias que tengan que ver con la historia, el desarrollo y las potencialidades del continente africano y su diáspora desde un punto de vista alejado de los estereotipos con los que tradicionalmente se ha abordado la realidad africana. Tratamos también de acercar al lector hispanohablante la producción intelectual académica generada, especialmente desde África, Europa y América.

Publicado por:

CASA ÁFRICA

FILOSAFRICA

AMÉRICA NEGRA

Contenido

PRÓLOGO 7

Jesús Chucho Garcia

PRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN 10

María José Becerra y Diego Buffa

CAPÍTULO 1 25

Mestizaje y afrodescendencia en México.
Odile Hoffmann y Christian Rinaudo

CAPÍTULO 2 57

Ser lo que somos: pueblo afrodescendiente de las Américas.
John Antón Sánchez

CAPÍTULO 3 127

Afrodescendientes en Chile: la ambivalencia de un reconocimiento inconcluso.
Luis Eugenio Campos

CAPÍTULO 4 153

«Los hijos del destierro»:
El pueblo afrodescendiente Garífuna, siempre migrando.
Carlos Agudelo

CAPÍTULO 5 196

De Durban 2001 a Ginebra 2013. La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo.
Diógenes Díaz

CAPÍTULO 6 232

NI MÁS PENA, NI MÁS OLVIDO
Reconocimiento y Reparaciones de los afrodescendientes al sur del continente americano.
María José Becerra y Diego Buffa

CAPÍTULO 7 268

Africanos y afrodescendientes en Santa Fe: El reconocimiento de su presencia a partir de los nuevos estudios arqueológicos sobre las cerámicas «Tipo Leyes».
Ibis Ángeles Bondaz y José Miguel Larker

CAPÍTULO 8 300

A produção intelectual sobre a experiência negra na América Latina e Caribe: uma perspectiva atlântica.
Priscila Martins Medeiros

CAPÍTULO 9 336

La corporalidad como recurso de significación simbólica para la formación de alteridad. Una mirada a través del sentido inscripto en los cuerpos de las mujeres africanas y afrodescendientes de Buenos Aires durante el Siglo XIX.
Daniela Lasalandra

CAPÍTULO 10 360

Teatro Negro Latinoamericano e Caribenho e seu caráter sincrético: Questão de identidade em treze reflexões.
Julio Moracen Naranjo

CAPÍTULO 11 378

Diversidad cultural y primera infancia: una aproximación a la literatura infantil con temática Afro en Argentina.
Astrid Eliana Espinosa Salazar

CAPÍTULO 12 417

Afrodescentes na universidade e na favela: identidade política e o fazer artístico-cultural de coletivos juvenis negros cariocas.
Tamiris Pereira Rizzo, Valentina Carranza Weihmüller y Alexandre Brasil Fonseca

CAPÍTULO 13 452

Sensemayá, sones negros de letras cubanas.
Analia Bianchini

CAPÍTULO 14 471

Impresiones sobre afrodescendencia cubana a partir de la correspondencia de Fernando Ortiz
Omer Freixa

CAPÍTULO 15 502

Um Brasil sem escravidão.
Repensando o emancipacionismo e o abolicionismo.
(Segunda metade do século XIX).
Rodrigo Caetano Silva y José Maia Bezerra Neto

CAPÍTULO 16 542

En defensa de la esclavitud en América Latina como institución del capitalismo.
Dana Rosenzvit

CAPÍTULO 17 568

Narrativa de viajeros europeos, identidad nacional y alteridad afro en la América suratlántica.
Anna Martins Vasconcellos

CAPÍTULO 18 589

Titulação das terras quilombolas: a desesperança vivida pelas comunidades negras brasileiras [1988-2021]
Adelmir Fiabani

CAPÍTULO 19 630

O Racismo não é Estrutural.
Mário Maestri

CAPÍTULO 20 650

Un fantasma que se repite.
Los indígenas canarios como frontera espectral del pensamiento descolonial
Roberto Gil Hernández

SOBRE LOS AUTORES 690

PRÓLOGO

AMÉRICA NEGRA, representa un extraordinario esfuerzo de los editores, Maria José Becerra y Diego Buffa, por unir las diferentes corrientes de investigadores y pensadores contemporáneos dedicados a esta temática, como parte de una generación que vincula esfuerzos reflexivos contemporáneos con los viejos pioneros de los estudios afroamericanos como el cubano Fernando Ortiz, el venezolano Acosta Saignes, Fernando Romero, de Perú, Roger Bastide (Francia-Brasil), Isabel Aretz (Argentina) o Arthur Ramos (Brasil), Aguirre Beltrán (México), Rogelio Velásquez, (Colombia), entre otros que marcaron un tiempo desde sus diferentes perspectivas, con coincidencias y disidencias en torno a la africanía en esta mal llamada América Latina.

Las primeras reflexiones entre África y la Diáspora en las Américas tuvieron su punto de partida con diferentes encuentros promovidos por la Unesco, siendo el primero de ellos en la ciudad de Porto Novo (República de Benín), ayer Dahomey, en 1966, donde estudiosos de África y la diáspora destacaron en sus acuerdos lo siguiente: «el (...) desarrollo de los estudios africanos en América Latina; (...) la Organización y coordinación de la investigación científica y cultural en los campos interamericanos e interafricanos» (Unesco,1966: p. 174). El segundo encuentro en esa tendencia promovida por Unesco, se va a realizar en La Habana, Cuba, en el año 1968, donde se sugiere: «Que se impulse la realización

de estudios sistemáticos en aquellas regiones americanas donde los africanos y sus descendientes han sido poco estudiados o analizados por especialistas, para enriquecer los aportes que puedan contribuir a formular un inventario de las culturas afroamericanas» (Unesco, 1968: p. 180). De ahí en adelante, la Unesco continuaría con este tipo de encuentros, como el realizado en Puerto Príncipe (Haití), planteando un análisis crítico del impacto de la trata y la esclavitud (1978). Posteriormente, en 1980, se convoca la Reunión de Expertos sobre África y su diáspora en las Américas en Barbados, donde se discutió el concepto «Diáspora», sus características. En esa reunión se abordó la necesidad de preparar un plan de estudios y difusión de información acerca de África y de la diáspora africana en el Caribe y las Américas (Unesco, 1980). A la par de estas iniciativas Manuel Zapata Olivella conjuntamente con Abdias Nacimiento y Gerardo Malone impulsan tres congresos de las Américas (Colombia, Brasil y Panamá). Esta tendencia entre activistas y movimientos sociales va a marcar un espacio de los estudios afro más allá de la academia. La década de los noventa será interesante en los procesos de contribuir a una radicalización de análisis de la trata negrera, la esclavitud y sus efectos. El Congreso de la Ruta del Esclavo y los desafíos del siglo XXI, organizado en 1994 por Unesco en Ouidah (Benín), significo un jalón en la articulación de la academia con el cimarronaje activo. La última década del siglo XX va a parir movimientos en toda nuestra América. Organizaciones como Afroamérica XXI, la Red Continental Afro, entre otras, hasta llegar a la Preconferencia Contra el Racismo, de los movimientos

sociales realizada en Santiago de Chile, marcó la pauta para replantear los estudios afro, donde emergemos como sujetos sociales protagónicos para marcar un plan de acción en la III Conferencia contra el Racismo en Durban, Sudáfrica.

Los estudios, reflexiones que se presentan en este libro AMÉRICA NEGRA reflejan las diferentes tendencias y percepciones desromantizadas de África en América Latina. Se trata de otra generación, la del siglo XXI que despide a la generación del siglo XX apreciando nuestra realidad tal como está, compleja, llena de ansiedad, de confrontación en el campo de las ideas y terrenos movedizos y de vacío que va dejando a su paso el mundo virtual por un lado y la posibilidad de aprovecharla para readaptar nuestros planteamientos a la globalocalizacion.

BIENVENIDAS Y BIENVENIDOS A LA DISCUSIÓN.

Jesús Chucho Garcia

Barlovento, República Bolivariana de Venezuela.

* Para mayor información acerca de los documentos de Unesco mencionados en el Prólogo, consultar UNESDOC- Biblioteca Digital, disponible en <https://unesdoc.unesco.org>.

PRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN

El inicio de una nueva década significó un punto de inflexión en la situación de América Latina y el Caribe, interpelándonos desde diferentes horizontes y dimensiones. Por un lado, la crisis sanitaria mundial desatada a partir del año 2020 por la pandemia del covid-19, con sus múltiples consecuencias, impactó con toda su fuerza en los sectores sociales más vulnerables de América Latina. Estos grupos, y en particular los afrodescendientes, vieron a partir de allí agravada su situación socio-económica ya que las «cuarentenas» implementadas en todos los países de la región repercutieron en sus empleos (la mayoría informales) y empeoraron su situación de vida (viviendas insalubres, poco ventiladas, con poco acceso al agua potable); a lo que se le agregó la escasez de vacunas. Por otro lado, paralelamente a esta conmoción multidimensional que hace a esta una de las regiones más afectadas del mundo por la pandemia, por aquellos años comenzamos a transitar el segundo quinquenio del proclamado Decenio Internacional para los y las Afrodescendientes en el seno de las Naciones Unidas (Res. 68/237). Momento propicio para hacer una revisión que nos permitiera dimensionar las políticas diseñadas por actores gubernamentales y por los movimientos de la sociedad civil, desplegadas en escenarios de orden local, regional o transnacional. Poner también en evaluación los liderazgos, las sinergias y las controversias que caracterizaron este primer quinquenio.

En esta sintonía, consideramos propicio, como parte estructural del espíritu del Decenio Internacional para los y las Afrodescendientes, con-

tinuar apostando a la producción de un corpus crítico generado por académicos y líderes afros que (re) significan la situación actual. Por ello es que nos planteamos realizar una obra coral desde miradas y puntos de vista dispares, que complejicen los enfoques y abordajes y nos devuelvan miradas complejas y críticas de las problemáticas interpeladas.

En este libro se entrecruzan trabajos de carácter históricos, sociológico, político, literario y artístico, que nos permiten proseguir la tarea de enriquecer y deconstruir el pasado de los Afrodescendientes en América Latina y del Caribe.

Es así, que en el primer capítulo, «Mestizaje y Afrodescendientes en México», Odile Hoffman y Christian Rinaudo abordan cuestiones relativas a la definición de las identidades nacionales durante el proceso de construcción de la nación en América Latina, en donde se busca conciliar la realidad de los mestizajes y la atribución de diferentes «calidades» –heredadas del período colonial– ya sea a individuos como a grupos («españoles», «indios», «negros», «mulatos», etc.); que a su vez se ven confrontadas –a principios del siglo XX– a las connotaciones racistas que incluían las ideas de progreso y de modernidad, y por lo tanto a la dificultad de legitimar su propia concepción del mestizaje. Los autores abordan estas cuestiones a partir del examen de dos contextos en México: el del Estado y de la ciudad de Veracruz, y el de la Costa Chica, en la costa pacífica de los Estados de Oaxaca y Guerrero. Con ello buscan aprehender el mestizaje, fuertemente asociado a la identidad nacional mexicana, a partir de la presencia africana que fue importante desde

principios de la colonización pero que no estuvieron incluidas en las concepciones clásicas del mestizaje nacional. Este análisis les permite poner en evidencia diferentes modalidades de incorporación de las poblaciones de origen africano a la nación. Ven cómo las configuraciones locales se articularon con el discurso global para privilegiar una dimensión o faceta de la identificación afro (cultural o social, o política) en lugar de otra.

John Antón Sánchez aborda, en el siguiente capítulo titulado «Ser lo que somos: pueblo afrodescendiente», la cuestión del reconocimiento de pueblo a los afrodescendientes, de acuerdo al derecho internacional y en el mismo sentido que se hace a los pueblos indígenas. Transcurrido el primer quinquenio de ejecución del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, aún algunas agencias, entidades e instituciones se dirigen a los afrodescendientes como personas, poblaciones o comunidades, obviando la propuesta política de ser autodeterminados como pueblo y reconocidos jurídicamente como tal. Aquí, el autor nos propone argumentaciones desde la sociología política del por qué a los afrodescendientes se les debe dar la consideración jurídica de pueblo.

Por su parte, Luis Campos, en el tercer capítulo, «Afrodescendientes en Chile: la ambivalencia de un reconocimiento inconcuso», nos relata las ambigüedades y el trasfondo del proceso de reconocimiento a medias de los afrodescendientes en Chile, poniendo en evidencia la heterogeneidad del Estado y los componentes racistas de las políticas públicas que se mantienen desde la Guerra del Pacífico y que llegan hasta el día de

hoy. Además, caracteriza las acciones y demandas de las organizaciones afrodescendientes de la región de Arica y las respuestas que ha dado el mundo académico, el Estado y la sociedad civil; se enfoca también, en las relaciones y vínculos con organizaciones afro de otros países; en el apoyo dado por organismos internacionales a estas demandas, para finalizar reflexionado acerca del impacto que tendrá el reconocimiento afrodescendiente con la llegada de nuevos migrantes afros a Chile, situación que por un lado obliga al gobierno a cambiar las políticas de reconocimiento, pero que a la vez está haciendo aparecer brotes de racismo y discriminación en contra de los afrodescendientes.

En «'Los hijos del destierro': el pueblo afrodescendiente Garífuna, siempre migrando», Carlos Agudelo presenta una reflexión sobre el carácter transnacional de los garífunas, la evolución de su movilidad confrontada a la agudización de la crisis migratoria contemporánea que se vio agudizada por el impacto de la pandemia del Covid-19, y la afirmación de su identidad en un proceso continuo de resistencia y adaptación a su condición de ser un pueblo «más allá de las fronteras». El pueblo afrodescendiente garífuna se asentó desde finales del siglo XVIII en las costas Caribes centroamericanas. La génesis, el poblamiento y la construcción de su identidad se da en un proceso continuo de movilidad, resistiendo a lo largo de su historia a múltiples exclusiones y formas de racismo. Para Agudelo han sido «los hijos del destierro» pero también los «peregrinos del Caribe» donde las fronteras centroamericanas no han sido un obstáculo para su circulación transnacional. Esta movilidad ga-

rífuna se extendió, desde mediados del siglo XX, a un proceso continuo de migración hacia los Estados Unidos.

Diógenes Díaz en el quinto capítulo, «De Durban 2001 a Ginebra 2013. La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo», reconstruye la historia reciente a través del análisis del papel que cumplen los movimientos sociales afrodescendientes en Venezuela. Asimismo, reivindica en este capítulo, no solo la experiencia organizativa de estos movimientos, sino que también destaca la producción académica y de los líderes sociales, destacando las distintas posiciones que surgen desde las bases sociales y desde el gobierno, algunas veces contradictorias.

En el siguiente capítulo, titulado «Ni más pena, ni más olvido. Reconocimiento y reparaciones de los afrodescendientes al sur del continente americano (1980 y 2015)», María José Becerra y Diego Buffa analizan las políticas públicas implementadas por los gobiernos de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay en una coyuntura internacional y nacional de cambio, en relación a los afrodescendientes. Destacando cómo fue el proceso por el cual los colectivos afros, se articularon con cada uno de los Estados para así poder reclamar por el reconocimiento de sus derechos. Esto se da en el marco de la primera fase de la posguerra fría donde cobran impulso ciertos actores de carácter no estatal –que, aunque ya existían– incrementaron su accionar tanto a nivel local como internacional, reforzando de esta manera la relación Estado-sociedad civil. Este vínculo se manifestó a través de actividades que permitieron que se promovie-

ra la creación de nuevos instrumentos normativos que posibilitaron comenzar con políticas para la erradicación de conductas discriminatorias y racistas a nivel internacional, como así también una mayor protección de los derechos de 10 ciertos y determinados colectivos o grupos específicos, entre ellos los afrodescendientes. En tal sentido, los autores nos proponen reconocer los factores que permitieron que el colectivo afrodescendiente se visibilizara y avanzara en la reparación y la promoción de sus derechos en los países ubicados más al sur de América, es decir en aquellos en donde se los había negado y ocultado históricamente.

En el séptimo capítulo, «Africanos y afrodescendientes en Santa Fe: el reconocimiento de su presencia a partir de los nuevos estudios arqueológicos sobre las cerámicas ´Tipo Leyes´», Ibis Bondaz y José Larker nos proponen dar cuenta de las diversas interpretaciones que se han consumido en torno a las diferentes interpretaciones en torno a las cerámicas «Tipo Leyes» y las condiciones de posibilidad que colaboraron para ello –las políticas de Estado; el desarrollo de las ciencias; las relaciones establecidas entre la arqueología, la historia y la antropología; el tratamiento que se ha dado a las piezas en los museos de la región, entre otras–. En la década de 1920 se recuperaron un conjunto de piezas de cerámica en las márgenes del río Arroyo Leyes, provincia de Santa Fe (Argentina), con los que la arqueología ensayó diferentes interpretaciones. Hasta la década de 1980 no se las consideró como producto de alfarería de raíz africana, pero a partir de entonces se han realizado trabajos que demuestran lo contrario, colaborando en el proceso de visibilización de los grupos

afros en la historia santafesina. Bondaz y Larker se interesan en revisar la hipótesis, que durante años imperó, acerca de su falsificación. Para ello, utilizan diversos tipos de fuentes construidas a partir de la contrastación bibliográfica producido desde distintas disciplinas, fuentes periódicas, entrevistas y análisis de nuestras en museos.

En el capítulo octavo, Priscila Martins Medeiros, en «La producción intelectual sobre la experiencia negra en América Latina y el Caribe: una perspectiva analítica», reflexiona, en el marco del Decenio Internacional sobre los Afrodescendientes, sobre cómo y qué se ha producido intelectualmente sobre la presencia negra en América. En este sentido, el movimiento Black Livesmatter ha evidenciado que el reconocimiento de los sujetos afroamericanos y afrocaribeños pasa también por una constante reflexión y reelaboración intelectual de narrativas y discursos sobre la diáspora africana. La autora, desde una perspectiva atlántica y diaspórica, nos plantea dos ejes. Por un lado, un breve esbozo de los principales referentes teóricos que marcaron tanto la investigación como el imaginario social sobre la experiencia negra en América Latina y el Caribe en los siglos XIX y XX. Y por el otro, discute acerca de la reciente producción sociológica en las prácticas de las relaciones raciales en Brasil, a partir del relevamiento de tesis y disertaciones defendidas entre los años 2001 (cuando se realizó la Conferencia de Durban, Sudáfrica) y 2019. Este relevamiento permite el mapeo de las producciones sociológicas brasileñas pudiendo identificar subtemas de investigación; los conceptos más utilizados por los investigadores y las referencias teóricas más actuales.

Daniela Lasalandra, en el noveno capítulo «La corporalidad como recurso de significación simbólica para la formación de alteridad. Una mirada a través del sentido inscripto en los cuerpos de las mujeres africanas y afrodescendientes de Buenos Aires durante el siglo XIX», nos propone desarmar la concepción de alteridad aglutinante de lo diverso, refiriéndose a la otredad inscripta en los cuerpos de las mujeres africanas y afrodescendientes en la desembocadura del Río de La Plata a finales del siglo XIX, momento signado por procesos de independencia y de conformación de los Estados nacionales. Estos procesos implicaron la producción de alteridades en procura de formar el ideal de Nación, dentro del marco del paradigma vigente de modernidad eurocéntrica. En este capítulo, la autora plantea rastrear el uso de la corporalidad en tanto significante simbólico que posibilita la percepción racializada de esos cuerpos y cómo se sostiene un sistema de prácticas de dominación sobre los mismos. Para ello utiliza fuentes fotográficas, teniendo en cuenta que no solo ilustran sobre un momento histórico, sino que posibilitan una lectura en profundidad de la organización social y del imaginario colectivo de la época. Esto le posibilita abordar los modos en que se entrelazan la corporalidad, lo femenino y lo racial; además de observar las rupturas y las continuidades de las representaciones sobre los cuerpos.

En el capítulo siguiente, el décimo titulado «Teatro Negro Latinoamericano y caribeño y su carácter sincrético: cuestiones de identidad en trece reflexiones», Julio Moracen Naranjo reflexiona sobre el Teatro Negro Latinoamericano y caribeño como teatro identitario de la diáspora ne-

gra enraizado en la conciencia étnica como «negrura cultural». Moracen cuestiona el «carácter sincrético» como evento espectacular-performativo que tiene la condición diaspórica perpetuando así las culturas africanas negras que son consideradas valiosas y compartidas por poblaciones de diferentes orígenes étnicos, expresando resistencias identitarias arraigadas en principios y valores de culturas constituidas a partir de tradiciones orales, integrándose en relación a la mezcla África-América- Europa.

A continuación, Astrid Eliana Espinosa Salazar, en el capítulo «Diversidad cultural y primera infancia: una aproximación a la literatura infantil con temática afro en Argentina», nos propone adentrarnos en las discusiones sobre el proceso de reconstrucción de las identidades nacionales desde una perspectiva de derechos humanos y con una mirada en la pluralidad cultural centrada en aquellos grupos que fueron invisibilizados, entre ellos los afrodescendientes. Para ello se centra en el estudio de un espacio fundamental dentro de las reivindicaciones de los afros en América Latina, en general, y en Argentina, en particular, la educación. En este sentido, y teniendo en cuenta que la diversidad cultural es un campo en disputa marcado por avances, pero también por la continuidad de los grandes conflictos, de problemáticas que siguen siendo parte de la lucha del propio colectivo, la autora se propone un recorrido por la literatura para la primera infancia con temática afro, ya sea generada por la industria editorial, por las organizaciones de la sociedad civil o por las instancias gubernamentales. Esto dentro de un marco de un diálogo entre la diversidad cultural, el sistema educativo y la producción literaria,

entendiendo a la literatura infantil como un escenario para la diversidad, que ofrece a todas las infancias la oportunidad de verse representadas y de conocer e interactuar con diferentes saberes y prácticas culturales; se busca reflexionar sobre las presencias o ausencias de los afrodescendientes en las producciones literarias disponibles para primeros lectores en Argentina.

En «Afrodescendientes en la universidad y en la favela: identidad política hacer artístico-cultural de colectivos juveniles», el décimo segundo capítulo, Tamiris Pereira Rizzo, Valentina Carranza Weihmüller y Alexandre Brasil Fonseca, buscan recuperar y analizar la relevancia de las prácticas político-culturales en Brasil para el fortalecimiento del movimiento negro. Para ello, analizarán por un lado la relevancia de lo estético en las luchas o lo político en las artes desde las políticas de identidad de la negritud; paralelamente, caracterizan la organización en grupos de los jóvenes, y por último, examinan el desarrollo político y pedagógico de estas prácticas frente a los desafíos planteados por el Decenio Internacional de los Afrodescendientes.

En el capítulo «Sones negros de letras cubanas», el décimo tercero, Analía Bianchini nos acerca a la musicalidad que se asoma en cada creación de Nicolás Guillen que trae una esencia rítmica que porta su propio andamiaje sonoro, vertebrando su poesía y llegando a colocar su creación como simiente de motivos musicales. Esta creación posiciono a Guillen como una de las plumas más importantes de la literatura cubana y también tomó su espacio en la historia como la voz de los ausentes y el

espíritu de la negritud. Su rítmica fue recogida por diversos compositores en todos los tiempos, para reconstituir numerosas creaciones, poemas sinfónicos, obras corales y canciones populares. Es por ello que la autora examina algunas creaciones musicales inspiradas en el poema Sensemaya, haciendo especial hincapié en un análisis sobre la creación de quien fuera contemporáneo de Nicolás Guillen y su amigo, Silvestre Revueltas; y colocando en cuestión el escaso abordaje y difusión de estas obras en el ámbito educativo como centro de reproducción y socialización de matrices culturales.

En el décimo cuarto capítulo, «Impresiones sobre afrodescendencia cubana a partir de la correspondencia de Fernando Ortiz», Omer Freixa centra su mirada en el análisis de la correspondencia de Fernando Ortiz, antropólogo y etnólogo cubano, durante el período 1920-1962, permitiéndonos enriquecer el conocimiento sobre su pensamiento y su obra en relación a la afrodescendencia en su país y en la región. El autor aborda uno de los aspectos menos conocidos de la obra y del pensamiento de este intelectual que es una eminencia en los estudios culturales en América Latina, a través de su correspondencia.

En el siguiente capítulo, Rodrigo Caetano Silva y José Maia Bezerra Neto analizan, en «Un Brasil sin esclavitud. Repensando la emancipación el abolicionismo (segunda mitad del siglo XIX)», partiendo del debate sobre el futuro de la esclavitud a mediados del siglo XIX, construyendo lo que en ese momento se denominó la «cuestión servil». A medida que se fue consolidando la «construcción» de un Estado nacional, el

país se estructuró cada vez más bajo las ideas de orden y progreso, lo que contribuyó a la creciente fuerza imperativa del abolicionismo; y a la creciente integración de la economía brasileña a la economía mundial industrializada, reforzando así los intereses vinculados a la esclavitud, a la intervención del Estado en la relación amo-esclavo conciliando el fin de la esclavitud con la preservación de jerarquías sociales y con la capacidad productiva de la economía, al sancionarse la Ley Aurea que puso fin a la esclavitud. De esta manera, de pronto los esclavos dejaron de serlo y asumieron la condición de libres. Para comprender la ruptura en la sociedad que esto generó hay que analizarlo teniendo en cuenta, además de una ley, una serie de factores, que incluyen a diferentes sujetos libres y esclavos. En este capítulo, los autores observan cómo estudio de caso las provincias de Ceará, Piauí, Pará y Amazonas, comprendiendo así el fin de la esclavitud más allá del ámbito de la economía cafetalera del sureste brasileño y noreste azucarero, entendemos que el proceso de abolicionismo y emancipación fue un espacio de lucha que involucró a diferentes segmentos de la sociedad.

En el capítulo «En defensa de la esclavitud en América Latina como institución del capitalismo: notas preliminares», Dana Rosenzvit analiza, desde una mirada sociológica, la importancia de considerar a la esclavitud en América Latina durante el período colonial, como una institución fundamental del naciente capitalismo. Teniendo en cuenta la consolidación de la relación triangular atlántica África-Europa-América, por la cual se definieron los roles y posiciones al interior del naciente sistema-mundo

capitalista; a sus efectos en el proceso de acumulación originaria capitalista necesario para el desarrollo del capitalismo; a su organización tanto al interior de las plantaciones como en la trata atlántica, de carácter comercial, competitivo y empresarial; a la racionalidad instrumental a través de la cual se desarrolló; a las motivaciones e intereses de los sectores de la sociedad civil que estuvieron involucrados y que se beneficiaron de su desarrollo; a la ideología positivista y dualista que le sirvió como base de legitimación, y por los efectos que precisó y perpetuó en tanto clasificación social de la población mundial. Para ello, la autora se centra en casos específicos, las actuales Argentina y Uruguay, en donde los mitos nacionales sostienen que la esclavitud constituyó un modo de producción marginal y hasta «bondadoso».

En este capítulo, el décimo séptimo, «Narrativa de viajeros europeos, identidad nacional y alteridad afro en la América suratlántica», Anna Martins Vasconcellos realiza un análisis comparativo sobre las representaciones sociales de los africanos y afroamericanos que construyeron los viajeros europeos a mediados del siglo XIX, a través de sus relatos de viajeros cuando visitaron las ciudades de Río de Janeiro (Brasil) y Buenos Aires (Argentina). La autora se interroga, desde una mirada histórica, cómo es que estos relatos influenciaron en la construcción de los discursos de identidad nacional en cada uno de los casos en estudio, y cómo los africanos y sus descendientes fueron excluidos y silenciados de los mismos.

Adelmir Fiabani, en el siguiente capítulo «Titulación de las tierras quilombolas: la esperanza que viven las comunidades negras brasileñas

[1988-2021]», analiza la relación entre el Estado y las comunidades quilombolas como un ejemplo típico de racismo estructural. El autor nos presenta una breve evaluación de la tenencia de la tierra en las comunidades quilombolas brasileñas, a través de una comparación entre los gobiernos federales desde 1988 hasta 2021.

En el siguiente capítulo, «El racismo no es estructural», Mario Maestri realiza una crítica desde el materialismo histórico a ciertos y determinados conceptos que se presentan en la actualidad como síntesis de propuestas emancipatorias, a pesar de ser sutiles instrumentos de conformación de conciencias. El autor centra su atención en el concepto «racismo estructural», que, junto a otros, niegan el capital y la gran propiedad como fundamento de formas modernas de explotación y oscurecen la verdad elemental de que la lucha contra el orden capitalista, es la única posibilidad emancipatoria.

En el último capítulo incluimos un tema que, aunque en apariencia no se relaciona directamente con el espacio de América Latina y el Caribe, forma parte de la histórica diáspora africana atlántica. Por ello, en el décimo noveno capítulo compartimos la investigación de Roberto Gil Hernández, titulada «Un Fantasma que se repite. Los indígenas canarios como frontera espectral del pensamiento decolonial». En ella, Gil Hernández señala que los indígenas del Archipiélago Canario han sido excluidos reiteradamente de toda genealogía decolonial. La pervivencia de ciertas estructuras de dominación europea en las Islas explica el fracaso de tal apuesta epistémica, pero es, sin duda, la ausencia recurrente de ta-

les poblaciones en las tradiciones indigenistas africana y latinoamericana, marcada por la ambigüedad de su condición fantológica, la que mejor define el papel que los guanches han jugado como frontera espectral del pensamiento decolonial. En consonancia con ello, el autor destaca la importancia de descolonizar a los fantasmas de los antiguos canarios para evidenciar el modo en que aún se repiten los sesgos raciales, de género, de clase y de conocimiento en que se ha sostenido históricamente la colonialidad.

María José Becerra

Diego Buffa

Córdoba, enero 2023

CAPÍTULO 1

Mestizaje y afrodescendencia en México

Odile Hoffmann
Christian Rinaudo

Introducción

La racialización explícita de las sociedades coloniales se instaura en el siglo XVIII y sobre todo XIX, Alan Knight lo demostró claramente para el caso de América latina (Knight, 1990). Antes, y desde la modernización atlántica del siglo XVI, las diferencias de color, estatus, prestigio, posición social se entremezclaban en múltiples combinaciones en el seno de las cuales la configuración racial existía sin eliminar a las demás.

Es finalmente en el curso del siglo XIX que la idea de raza se afina y afirma. En México, los Científicos (grupo intelectual y político inspirado por las teorías positivistas) proponen una visión de una nación joven objetivamente diversa en cuanto a los orígenes de sus pobladores –autóctonos o no–, y sus descendientes. En aquel momento, saliendo de un siglo de guerras civiles, buscaban fomentar una unidad nacional (la Independencia remonta a 1821) y una identidad propia alrededor de las nociones de «raza mestiza», de «raza de bronce» o de «raza nueva». To-

das estas nociones traducen la voluntad de reconocer la especificidad de una población heredera de mezclas y combinaciones múltiples, al mismo tiempo que la inscriben en el cientificismo universalista de la época. Con la Revolución Mexicana (1910-1920) que refuerza aún más la necesidad de cohesión, José Vasconcelos elabora el concepto de «raza cósmica» (Vasconcelos, 1925) haciendo eco al indigenismo de Manuel Gamio (Gamio, 1992 [1996]) para plantear las bases de un nacionalismo cultural integracionista. Así, aun para glorificar el mestizo y la mezcla, sigue siendo la «raza» la que guía al vocabulario, el razonamiento y los discursos; y con la «raza», las lógicas políticas y sociales de jerarquización.

Un siglo más tarde estos paradigmas dejaron paso a otras concepciones de lo político, la diversidad y la unidad nacional. En los años 1980-1990 se afianzan en muchos países latinoamericanos las tesis de un multiculturalismo asociado a políticas de reconocimiento (Taylor, 1992) y una gestión política de las diferencias (Kymlicka, 1996). Estos modelos fueron planteados como nuevas opciones de luchas en contra de la marginalización y las discriminaciones históricamente sufridas por las minorías calificadas, según los países y contextos, de étnicas, raciales, culturales o regionales (Gros, 2000; Wade, 2000).

En México, el discurso indigenista que hablaba de integración se modificó durante este periodo para dar paso a problemáticas y programas de acciones definidos en términos de respeto a la diversidad cultural (Lalékou Kouakou, 2019). La modificación constitucional de 1992 reconoce la composición pluricultural de la nación, pero no fue seguida

de reformas legislativas ambiciosas sobre este tema durante más de dos décadas. A partir de los años 2010 se retoma la discusión sobre la diversidad cultural, en el ámbito académico como en iniciativas legislativas en varios Estados de la federación, ahora bajo el prisma del racismo y la discriminación (Moreno Figueroa, 2016).

La presencia de los afrodescendientes en estas narrativas de la Nación estuvo variada pero globalmente ignorada hasta finales del siglo XX. A partir de este periodo, diversas investigaciones académicas e iniciativas sociales y culturales pusieron en evidencia la amplitud y la diversidad de los aportes de las poblaciones de origen africano a la vida nacional (Martínez Montiel, 1994; Hoffmann, 2005; Velázquez, 2016). A nivel gubernamental, la Dirección General de las Culturas Populares puso en marcha el programa nacional titulado «Nuestra tercera raíz». En el ámbito académico nacional e internacional, se hace énfasis en las múltiples aristas de las identidades negras y afrodescendientes, enfocando por un lado hacia la historia de la esclavitud y sus reactualizaciones permanentes, y por otro hacia las situaciones de racismo y desigualdades sufridas hasta hoy por amplios sectores de la población afrodescendiente. La cuestión medular de cómo evaluar la importancia demográfica de la población afrodescendiente en México empieza a tratarse mediante la integración, por primera vez en 2015, de una pregunta de autoadscripción afrodescendiente en una encuesta intercensal, a nivel nacional (Velázquez y Iturralde Nieto, 2016), misma que se incluye en 2020 en el Censo nacional.

En ese contexto de (re)construcción de la identidad y la historia afrodescendiente en México, es interesante observar las diferentes maneras en que se incluye el mestizaje nacional en los nuevos relatos identitarios, cómo es objeto de cuestionamientos, de redefiniciones o de interpretaciones divergentes que pueden convertirse, o no, en nuevos retos políticos.

Para abordar estas cuestiones, privilegiamos un planteamiento histórico que permita rebasar los enfoques discursivos o los debates ideologizados. Este consiste en dar cuenta de dos contextos locales de México que tienen en común el hecho de aprehender la cuestión del mestizaje a partir de –o incluyendo– la presencia africana: el de la región costera atlántica y de la ciudad de Veracruz, situada en el Golfo de México; y el de la Costa Chica situada sobre la costa pacífica entre los Estados de Oaxaca y de Guerrero. En ambos casos, buscamos entender cómo ciertas configuraciones locales se articularon con lógicas más globales para hacer emerger nuevas representaciones del mestizaje, o al contrario para ignorarlas en beneficio de otros modelos o representaciones[1].

Veracruz, el blanqueamiento y la categoría de «lo popular»

En Veracruz, como en el conjunto de México, la cantidad más grande de esclavos proviniendo de África fue introducida en el primer periodo de la época colonial, entre 1580 y 1640 (Aguirre Beltrán, 1972), al contrario de las islas españolas del Caribe –y Brasil y EUA– donde la trata

1 En las dos regiones de estudio, la mezcla histórica de poblaciones (pobladores autóctonos, colonos, migrantes, esclavizados, entre las regiones etc.) es un hecho comprobado que no buscamos ni discutir, ni medir aquí.

se prolongó durante un periodo más largo, hasta el siglo XIX (Benítez Rojo, 1983).

La disminución relativamente precoz de la trata y la recuperación del crecimiento demográfico de la población indígena, después de un periodo de casi colapso, tuvieron por efecto una generalización rápida del mestizaje y la incorporación de las poblaciones de origen africano en una «civilización popular», en gran parte rural, que Antonio García de León llama el Caribe afro-andaluz.

> El Caribe que llamo afro-andaluz es el que ha desarrollado los géneros 'campesinos', 'jíbaros' o 'guajiros' que han brotado todos en los *hinterlands* rurales de estos complejos portuarios abiertos al comercio internacional durante los siglos coloniales. Es un Caribe comercial y colonial y sus expresiones tienen eso en común y muchos otros rasgos: son géneros musicales y poéticos cultivados por campesinos vaqueros y pescadores afro-mestizos, mezcla de tres orígenes étnicos: españoles (principalmente andaluces), negros e indios; generalmente asociados a la ganadería y que ya para el siglo XVII habían constituido nichos culturales muy característicos y fuertemente mestizados: guajiros en Cuba, jíbaros en Puerto Rico y Santo Domingo, llaneros en Colombia y Venezuela, criollos en Panamá, jarochos en Veracruz (García de León, 1992: p. 28).

Estas expresiones culturales no eran enclaves cerrados; se nutrían de los intercambios continuos entre los puertos/ciudades y sus *hinterlands*.

Desde el principio del periodo colonial, la ciudad de Veracruz alojó un número importante de personas de origen africano, esclavas o libres y estas se beneficiaron de un margen de tolerancia bastante grande en comparación con otras regiones de México, debido a la presencia reducida de los españoles y sus descendientes. Estos huían de la ciudad durante la larga temporada caliente y fuera del periodo de llegada de los barcos, se iban a refugiar en las ciudades del Altiplano (Alcántara López: 2002).

A partir del siglo XIX, con las luchas por las independencias en toda la gran región del Caribe insular y continental, se dieron nuevas olas migratorias con población afrodescendiente o negra, proviniendo de Cuba, Puerto Rico, Haití, Jamaica, Santo Domingo, Colombia, Venezuela. No tenían relación con el sistema de esclavitud mexicano, sino que integraban nuevas formas de circulaciones y de intercambios culturales que pasaban por el puerto de Veracruz.

Con eso, poco a poco se volvió más compleja la historia de la presencia de poblaciones de origen africano en la ciudad y en la región, moldeando lo que será descrito en la historiografía local contemporánea como una «cultura popular urbana» caracterizada en gran parte por la incorporación de la música cubana (danzón, son montuno, bolero, etc.) y más ampliamente «afro-caribeña» o «afro-antillana» (Malcomson, 2011).

A pesar de su vitalidad, esta cultura popular negra, jarocha, de la primera mitad del siglo XX tendió a desaparecer de las representaciones

colectivas bajo el impacto de dos procesos encontrados:

- Por un lado, el blanqueamiento de la imagen estereotipada del «jarocho» en México que oculta /obvia lo negro.
- Y, por otro lado, al contrario, una política de reconocimiento de «la tercera raíz», negra, de la cultura nacional, que tiende a desconocer el mestizaje.

Blanqueamiento del jarocho

El fenómeno social que pudo representar, durante todo el siglo XIX, el paso de viajeros y cronistas extranjeros que venían a visitar América latina no excluyó a Veracruz, uno de los principales puertos por donde estos llegaban al continente o embarcaban hacia otros destinos. Existen numerosos registros escritos de la región y de sus habitantes que fueron reunidos, la mayoría de ellos, en una colección de obras titulada: «Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos» (Poblett Miranda, 1992). Estos relatos de viaje contribuyeron a forjar una imagen de Veracruz que, en esta primera mitad del siglo XIX, era vista más que todo como una ciudad peligrosa, inhóspita e insalubre, como un lugar difícil de alcanzar y lúgubre al mismo tiempo que se describía a menudo a la población como indolente, «durmiendo todo el día bajo los rayos de un sol atroz» (García Díaz, 2002: pp. 215-238), o aún como «perteneciendo a todas las razas americanas y cuya tez varía del ocre al ébano» (De Valois, 1861: p. 40).

El «jarocho» era la mayoría de las veces presentado como el resultado de un mestizaje fuertemente marcado por la huella africana, como po-

demos verlo, por ejemplo, en este extracto de Ernest Vigneaux, joven francés con ideas liberales y republicanas que se embarcó en 1848 para las Américas y que se proponía visitar las regiones exóticas y atrasadas donde se podría aplicar las ideas modernistas:

> El jarocho es el campesino de la provincia de Veracruz; es más a menudo un producto de las tres razas conocidas y de este cruce fantasioso resultó, bajo los fuegos del Cáncer, una sangre de lava hirviente en un cuerpo que sostienen músculos de acero. El jarocho es pastor y cosecha además lo que la señora naturaleza acepta traer, sin demasiado ayuda, al corral que rodea su choza de bambúes ya que es poco propenso al trabajo, pero esta indolencia criolla se duplica en él con la energía en el placer que pertenece a la sangre negra. Gozar con furor es para él la última palabra de la vida: el juego, la bebida, la música, la danza, el traje, el amor absorben sus diversiones (Vigneaux, 1863: p. 541-542).

De la misma manera, el pintor italiano Claudio Linati, conocido por haber sido el introductor de la litografía en México, donde permaneció entre 1825 y 1826, dejó claro esta connotación pobre y rural asociada al jarocho, así como su relación histórica con «el negro» (Linati, 1955 [1828]).

Ilustración 1 :Negro de Alvarado haciendo trabajar a su mujer (1828). Litografías del pintor italiano Claudio Linati

Ricardo Pérez Montfort ha mostrado cómo se operó después, a partir de 1940, un trabajo de distanciamiento de esta representación. Se impone poco a poco otro cliché del jarocho, esta vez por parte del aparato político posrevolucionario: el del «jarocho vestido de blanco y bailando la bamba» (Pérez Montfort, 2007), cliché en el cual la relación histórica con «el negro» y la «negritud» está ausente:

> El atuendo y los accesorios que portaban los que representaban a los entonces llamados 'jarochos', nada tenían que ver con el campesinado y los sectores populares de la costa. Ahora se llamaba 'traje de jarocha' a un atuendo blanquísimo, sumamente elaborado y costoso, con el que vestían las élites hispanófilas del puerto, de las principales ciudades y de las antiguas haciendas veracruzanas. […] Aquel cuadro del fandango jarocho ingresaría de manera definitiva al repertorio de las representaciones estereotípicas regionales hacia 1940 cuando un

grupo de veracruzanos favoreció el baile y la música de la Bamba como leitmotiv de campaña política entre 1945 y 1946 (Pérez Montfort, 2001: p. 156-157).

Ilustración 2 : Ilustraciones típicas reafirmando la imagen de los jarochos en medio del siglo XX (en R. Pérez Montfort, 2001)

La «tercera raíz del mestizaje» en las políticas culturales

Los años 1970-1980 marcan el fin de este periodo posrevolucionario y de un nacionalismo cultural centralista y homogeneizador (Jiménez, 2006). Empieza entonces un proceso de descentralización cultural impulsado por la administración federal y la instalación progresiva, en todos los Estados de la República, de Secretarías, Institutos o Consejos de la Cultura. Así se creó, en febrero de 1987, el Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC) y los años que siguieron esta creación dieron lugar a la definición de las grandes orientaciones e implementación de lo que debía de ser una política cultural descentralizada aplicada al Estado de Veracruz (García Díaz y Guadarrama Olivera, 2004).

Esta política consistió en hacer hincapié en la dimensión afrocaribeña, privilegiando tres grandes orientaciones: la revalorización del son jarocho rural y de su influencia africana; la revalorización del danzón y del son montuno de origen afro-cubano como cultura urbana de Veracruz; la promoción local del programa nacional centrado sobre «la tercera raíz del mestizaje».

En 1994, la implementación de esta política se tradujo por el lanzamiento del Festival Internacional Afrocaribeño que, desde esta fecha y por más de veinte años (XXIII edición en 2019), contribuyó a producir otra imagen estereotipada de Veracruz, fuertemente asociada a su historia afrodescendiente. Esta evolución se nota a través de la concepción de los diferentes carteles del festival que subrayan los rasgos fenotípicos y las posturas corporales de una africanidad estilizada.

Ilustración 3: Carteles del Festival internacional afro-caribeño (1997, 1998, 2001, 2004, 2008, 2009)

Así, poco a poco, se fueron afianzando nuevas representaciones de las identidades negras y afrodescendientes, entre las cuales podemos rescatar tres principales corrientes:

- Una insiste en la herencia cultural africana promocionando la «tercera raíz del mestizaje», es decir la contribución histórica de los esclavos y descendientes de esclavos a la cultura nacional mexicana.

- Otra insiste en la diversidad de las influencias del «Caribe afro-andaluz» y en la creatividad cultural de una sociedad regional que no se identifica como «negra» pero que reconoce sus influencias africanas.
- Por último, una tercera busca subrayar la especificidad cultural ligada a la presencia africana en México, no solo como una herencia común para todos sino como una característica que pueda reafirmarse hoy en el marco de una visión multiétnica de México al considerar a los «afromexicanos» o «afrodescendientes» como uno de los grupos étnicos constitutivos de la sociedad nacional.

Estas tres orientaciones producen relatos diferentes sobre la historia de las poblaciones de origen africano no solo en Veracruz, sino también en México. Podemos analizar las dos primeras a partir de su puesta en escena en el Museo Histórico de Veracruz, siguiendo las renovaciones y los cambios ocurridos en la concepción museográfica del mismo. Este fue inaugurado en 1970 para ofrecer un relato de la ciudad «cuatro veces heroica» en contra de las invasiones extranjeras. En esta primera época, la museografía seguía inscribiéndose en la tendencia historiográfica que consiste en narrar los «grandes acontecimientos» y a los «grandes hombres». Y la población africana estuvo totalmente ausente de este relato histórico. Cuando se creó el Instituto Veracruzano de Cultura, a final de los ochenta, se realizó, junto a la colección existente, una sala dedicada a la historia de la esclavitud en la región, bajo el paradigma de «la tercera raíz». Luego, la administración municipal dejó de mostrar interés al

museo y lo abandonó casi por completo. Y la sala dedicada a la tercera raíz terminó por ser desmantelada y transferida al Museo de las Culturas Afromestizas de Cuajinicuilapa en la Costa Chica.

Al final de los años 1990, una nueva renovación del museo fue realizada por el municipio de Veracruz, que convocó a varios historiadores que fueron los promotores de la segunda orientación, la que hacía la promoción del mestizaje como esencia de la cultura popular, reconociendo la importancia de la herencia africana, sin reducirse a ella. Apoyándose en instrumentos museográficos que daban un lugar más importante a la imagen (fotografías, cuadros, presentaciones multimedia), estos buscaron introducir los nuevos conocimientos históricos producidos sobre la ciudad durante los últimos quince años. Hicieron hincapié en el mundo obrero, la cultura y los barrios populares, la expansión urbana y sus consecuencias, el desarrollo industrial y las transformaciones del sindicalismo, la inscripción de Veracruz en el Caribe, tantos elementos evocados de manera todavía marginal durante la primera renovación. Reinaugurado en diciembre 2000, el museo dedica desde ese momento un lugar importante a la cultura popular «jarocha» y específicamente urbana. Esta vez, en lugar de insistir sobre la frontera socio-racial entre, por un lado, los personajes ilustres de la historia de Veracruz y sus orígenes españoles y, por el otro, los olvidados de esta historia que fueron los esclavos y sus descendientes, la museografía hace hincapié en la cultura popular jarocha y el universo cultural a la vez africano, indígena y español que la caracteriza, tanto en su versión rural

(fandango, son jarocho..) como urbana (danzón, son montuno, música «afro-antillana» o «afro-caribeña», etc.).

En cuanto a la tercera orientación evocada en párrafos anteriores, está expresada en una exposición realizada, en 2006, por el *Mexican Fine Art Center Museum de Chicago* y presentada en diferentes regiones de México. Titulada «Presencia africana en México de Yanga a nuestros días», esta exposición ostenta una posición militante en defensa de la identidad afrodescendiente, buscando trazar una continuidad histórica entre la esclavización de las poblaciones africanas, el heroísmo de los esclavos prófugos y la reivindicación de una identidad afromexicana en contra de la ideología del mestizaje. Esta tercera orientación, racializante, no tuvo mucha resonancia en la región de Veracruz más sensible a un relato anclado en el mestizaje de la «civilización popular», pero encontró eco en la costa pacífica, como lo veremos en la segunda parte de este trabajo.

Costa chica, el mestizaje bajo el prisma de la etnicización

En la costa pacífica de los Estados de Guerrero y Oaxaca, la diversidad cultural y étnica pareciera ser inscrita en el paisaje. Las descripciones comunes (en folletos, informes, charlas informales) nos hablan de una repartición estricta entre grupos de población. Los habitantes llamados «negros», «morenos» o «costeños» y a veces afromestizos o afromexicanos, viven en pueblos relativamente aislados de la carretera principal, en la franja costera. Los poblados indígenas (mixtecos, amuzgos, chatinos,

principalmente) están situados en los lomeríos del interior, mientras que la carretera que atraviesa y estructura la pequeña región está sembrada de localidades habitadas y controladas por mestizos.

Esta configuración geográfica idealizada –que por supuesto no corresponde a la realidad que es mucho más compleja– sirvió mucho tiempo para ilustrar, como si fuera natural, las diferencias imaginadas como radicales entre los «tres grupos étnicos» que viven en la región: mestizos, indígenas, negros. En esta representación colectiva regional, a cada grupo estaría asociado un espacio específico: los pueblos indios en el interior en sus territorios ancestrales, los ranchos de negros dispersos a lo largo de la costa, y las localidades mestizas a lo largo de la carretera, donde están los comercios, las ciudades, las instituciones.

El hecho de vincular un grupo o un colectivo social –en este caso calificado de «grupo étnico»– a un espacio no es neutro y siempre va acompañado de valores implícitos, de funciones y de jerarquías que históricamente, en el caso que nos ocupa, terminaron por dar una imagen de la Costa chica como «región indígena». La región acogió la sede del primer Centro regional del Instituto Nacional Indigenista, en 1940; la gestión política y administrativa de la multiculturalidad se dirigía, hacia todavía poco tiempo, únicamente a los grupos calificados de «indígenas» y clasificados (censados) como tales.

En esta configuración, al terminar el siglo XX los pueblos negros de la región gozaban de baja legitimidad y poca visibilidad, situación que

lentamente empezó a cambiar con la emergencia de colectivos organizados que aspiran a darse a conocer y a reivindicar el reconocimiento de su especificidad. En sus inicios la dinámica de movilización no fue fácil, como lo dejaba ver una denominación inestable: población negra, afromestiza, afromexicana, de origen africano, morena, costeña, etc., dando lugar a disputas entre grupos y líderes en torno a la mejor forma de autodenominarse.

No es aquí el lugar para exponer en detalle los motores o los obstáculos a esta primera fase de movilización etnopolítica (Lara, 2011), sino solamente para asentar cómo, en unas dos décadas, emergió un movimiento negro que, hoy, ya no se puede ignorar. Este ciertamente es heterogéneo, fragmentado, dispar, de poca importancia numérica, pero se ha vuelto interlocutor obligado de las instancias nacionales e internacionales sobre los temas de multiculturalismo, racismo y derechos humanos. Sus representantes se han insertado en las redes nacionales e internacionales del militantismo afrodescendiente que creció considerablemente desde la Cumbre de Durban en 2001. Sus actividades se estructuran alrededor de eventos, encuentros, publicaciones, declaraciones en las que intervienen asociaciones locales (México Negro, África), fundaciones y organizaciones no gubernamentales (Fundación Ford), instituciones gubernamentales (El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación Conapred, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), universitarios e investigadores, mexicanos y extranjeros, activistas afrodescendientes internacionales al lado de los y las militantes locales y nacionales.

Estas intervenciones cruzadas de expertos contribuyeron a la constitución y posterior legitimación de un campo de acción afrodescendiente, en sus dimensiones cultural, intelectual y política.

¿Sobre qué paradigma étnico y/o racial se construyó este campo intelectual y político? ¿Qué lugar ocupan ahí conceptos otrora centrales en las narrativas identitarias como el mestizaje y la raza? Podemos reconocer dos tendencias principales que a veces se suceden y a veces se entremezclan.

La etnicización: la normalización identitaria que asume el mestizaje como modelo

En los años 1970-1980, la lucha de los activistas de los pueblos negros de la Costa Chica –asumidos como tales por ellos mismos y sus interlocutores– se proyecta antes que todo en oposición a la marginalización histórica de la cual son objeto. Las reivindicaciones se expresan en torno a una mayor y mejor integración a la nación, más justa, equitativa, digna. En esto se parecen a las consignas y lógicas de acción de las movilizaciones indígenas que se intensifican en todo el continente, en este mismo periodo (Gros, 2000). Así, los encuentros de México Negro, organizados anualmente desde 1999 por la asociación del mismo nombre en uno de los pueblos de la Costa chica, incluyen demandas sociales y económicas en materia de salud, educación, vivienda, pero también acceso a la tierra, a la representación política, a la cultura. Hasta la mitad de la década 2010, las reflexiones sobre la identidad y la cultura negra participaban de los análisis de las desigualdades, sin dominar en las discusiones. El debate

acerca del racismo y la discriminación se inscribía dentro de una reflexión más amplia sobre desigualdad, exclusión, ciudadanía.

En el contexto regional multiétnico evocado más arriba, los colectivos negros movilizados se ubicaban casi naturalmente al lado y con la misma condición que los otros grupos étnicos de la región (amuzgos, chatinos, mixtecos). Se construyó una argumentación política compartida, fundada sobre una dinámica de etnicización que asumía una equivalencia entre la categoría de afromexicano o afrodescendiente y la de pueblo indígena, con los etnónimos correspondientes, usualmente utilizada en la región y en el país.

La etnicización de los pueblos negros era asumida y concebida explícitamente como un instrumento de visibilización, de concientización y finalmente un mecanismo político de emancipación para las poblaciones que se reivindican de ella. En esta visión de la sociedad, la etnicización de los pueblos negros se opone a la anterior racialización que mantenía a los individuos y los colectivos negros en un particularismo inferiorizante, carente de todo tipo de valorización ciudadana, política o aun cultural. En términos teóricos o estratégicos, la etnicización pretende substituirse a la racialización y de cierta manera superarla, sin por ello ignorar la dimensión racial.

Con la etnización se trata de «ser diferente para ser como los demás», de presentarse como grupo étnico para de esta manera integrar los espacios de negociación dedicados a los grupos étnicos, a nivel re-

gional como nacional. Esta reelaboración concordaba con las interpretaciones de algunos historiadores y etnólogos que encontraron un gran eco a partir de programas oficiales como la Tercera raíz (ver arriba y Martínez Montiel, 1994).

En esta fase, la etnicización se acompañaba muy lógicamente del mestizaje. Esta concepción refleja fenómenos no tan excepcionales en la historia de América, cuando procesos de etnogénesis se basan en el mestizaje. Un caso emblemático de estos es el grupo *métis* en Canadá, legalmente reconocido como grupo específico con los mismos derechos que los pueblos autóctonos, sobre la base de su mestizaje y de su mezcla histórica y contemporánea. Como lo explica Rivard, lejos de buscar una identidad en una eventual pureza identitaria, el grupo *métis*se construye por sus márgenes y se renueva constantemente por su apertura a los demás (Rivard, 2007). En este caso es el mestizaje que produce las condiciones de la etnicización.

Otros casos son menos conocidos, pero ilustran las articulaciones posibles entre los fenómenos de etnogénesis y de mestizaje, como lo muestra un artículo sobre el mestizaje pre-colonial entre grupos autóctonos en Bolivia (Combés y Villar, 2008). Los autores examinaron procesos de mezcla entre grupos que a veces se oponen y a veces tejen alianzas, sin armonía ni conflictividad predeterminada: «Nacidos del mestizaje, los *Chané* y *Isoseño* no solo lo niegan sino que lo denigran también, lo diluyen en una artificiosa retórica de la pureza y lo utilizan como un argumento de discriminación interétnica (entre ellos) […] No hay y nunca hubo

disolución absoluta de la identidad colectiva en el magma del mestizaje, ni tampoco una negación absoluta del hecho de la mezcla como lo deja entrever la ideología; a la deriva entre estos dos extremos, descubrimos al contrario una discriminación selectiva, jerárquica, que abre y cierra las redes de alianza (militar, económica, matrimonial) según el contexto y las circunstancias y que en ningún momento pierde de vista la necesidad de consolidar la identidad étnica propia» (Combés y Villar, 2008: p. 6 y 9 de la versión electrónica).

Estos ejemplos muestran como los mestizajes en América han sido históricamente obligados mas no unívocos, pudiéndose combinar en ocasiones con posicionamientos étnicos reelaborados. La categoría «afromestizo» propuesta al principio por Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1972; 1989) ilustraba esta aspiración contradictoria, que al final no funcionó, a un reconocimiento «afro» a la vez que a un mestizaje regionalmente compartido. En este juego complejo y rara vez explícito, la etnicización aparece como un proceso que no es exclusivo de otros. Al final del siglo XX, en esta misma región, las condiciones favorecen la emergencia de un colectivo negro edificado, ya no sobre el mestizaje, sino sobre la «supresión ideológica de la hibridez» (Combés y Villar, 2008: p. 4), mediante la racialización.

La racialización excluyente

En los primeros años del siglo XXI, en palabras de militantes afrodescendientes en México, varios fenómenos cuestionan la viabilidad del pro-

ceso de inserción ciudadana a través de la etnicización y reintroducen una terminología abiertamente racializada. La cuestión del agotamiento del paradigma etnicizante/mestizado rebasa de lejos los horizontes de este artículo. Digamos simplemente que responde a una convergencia histórica entre factores globales (la ausencia de reales aperturas democráticas o económicas a pesar del reconocimiento étnico; el desarrollo de redes afro transnacionales) y factores nacionales (la adhesión de México a las Convenciones Internacionales y el necesario respeto de medidas de reconocimiento étnico-racial), incluso locales (la emergencia y consolidación de un tejido asociativo portador de movilización) que, en su conjunción, apuntan hacia la opción racializada.

Esta evolución se basa en un nuevo discurso, marcado por una estandarización de los términos del debate utilizados en los ámbitos internacionales y una polarización que ordena el mundo sobre una base racializada binaria, en «negro y blanco», dejando poco lugar a las situaciones híbridas, mezcladas o fuera de categorías.

El argumento racializante constata el fracaso de las opciones inclusivas de la identificación negra, tales como habían podido construirse quince años antes, alrededor de la experiencia compartida de la memoria de la esclavitud, de la lucha contra la dominación, las desigualdades y la exclusión. Se aleja de estos posicionamientos políticos para los cuales «la raza», sin desaparecer, era un concepto complejo, heredero de concepciones históricas que aliaban color, prestigio, posición social, parentesco, y siempre situado en contextos irreductibles. Para estos, la experiencia

negra en Colombia no se equiparaba con la de México, la de las plantaciones tenía poco que ver con las condiciones de vida de los artesanos negros en la ciudad, la de los hombres con la de las mujeres. Con el paradigma de una identidad negra racializada, esta complejidad es relegada al ámbito de los especialistas y de los y las historiadore.as, y remplazada por visiones más estandarizadas que realzan los procesos comunes a todos y todas. La diversidad de las identidades y la densidad conceptual de «la raza» están borradas y dejan lugar a una identidad negra estándar internacional, centrada sobre el color. Varios programas internacionales legitiman incluso la paleta de color como instrumento pertinente de identificación y análisis (Telles et al., 2015).

Este movimiento simplificador se acompaña lógicamente de una polarización de los identificadores, entre negro y blanco. Es frecuente hoy oír a los militantes reivindicar criterios binarios que ignoran toda la gama de términos utilizados para calificar los matices infinitos de color de piel, de tipo de cabello y otros marcadores corporales de la diferencia afrodescendiente. En este sentido, ciertos colectivos militantes en México quieren ya «pasar del afro al negro» (Lara, 2011), como lo hacen algunos de sus interlocutores brasileños (Boyer, 2010). Pretenden, de esa manera, evitar los eufemismos ligados a las denominaciones múltiples para conservar solo una, el color negro. El mestizaje desaparece de estas concepciones.

Uno puede legítimamente mostrar una cierta aprehensión frente a estas tendencias racializantes, sobre todo cuando las situamos en sus

contextos históricos y regionales. En México la Costa chica fue durante mucho tiempo conocida por los antagonismos violentos entre las poblaciones indígenas y negras (Flanet, 1977) y las muestras de racismo exacerbado son casi cotidianas (Hoffmann, 2007). En los testimonios de los habitantes, la coexistencia pacífica y los intercambios cotidianos, que sí existen, son sistemáticamente ocultados en beneficio de una representación radical y violenta de la diferencia. La imagen de una alteridad radical se difunde fácilmente en la medida en que remite a un orden socio-racial comúnmente aceptado a nivel nacional, el que presenta a los habitantes negros como intrusos en una sociedad nacional edificada sobre el encuentro entre indígenas y europeos. En un contexto de racismo naturalizado, el discurso –no las prácticas– retoma las categorías más accesibles (la racialización, el racismo) en detrimento de otras (aquí el mestizaje, la coexistencia). Activa un proceso de selección de las representaciones colectivas que excluye ciertas opciones y privilegia otras. Del mismo modo que el modelo mestizo invisibilizaba a los negros y marginalizaba a los indios, el discurso de la alteridad invisibiliza a los mestizos y las prácticas cotidianas de mezcla.

Conclusión

Los debates académicos sobre la cuestión afrodescendiente suelen ser atravesados por múltiples clivajes. Frente a los y las intelectuales que siguen negando la existencia de una especificidad afrodescendiente[2],

2 Estos solo ven en los procesos de ethnicización-racialización un instrumento de poder al servicio de los dominantes para el mantenimiento de las desigualdades (Amselle,

otros/as sostienen que la visibilidad y el reconocimiento social y jurídico de la diferencia étnica o racial es una condición necesaria para la emancipación (Iturralde, 2018; Navarrete, 2016**;** Velázquez, 2018). Dar mayor visibilidad y valor a los cuerpos y prácticas culturales de las poblaciones afromexicanas hará también más visible y más inaceptable la desigualdad que los separa de las élites blancas y del resto de la población. Otras posiciones académicas plantean la oposición entre los que se interesan por análisis elaborados desde el prisma nacional (Velázquez, 2018) y los que hacen hincapié en la dimensión transnacional de las identificaciones afrodescendientes (Juárez, Huet & Rinaudo, 2017; Lewis, 2020). En los debates académicos alrededor de las teorías críticas de la raza (Christian et al. 2019; Wimmer, 2015), algunos/as investigadores/as consideran la raza como un elemento fundamental de la estratificación social (Moreno, 2016; Sue, 2013), cuando otro.as consideran la raza y etnicidad como casos particulares y no sistemáticamente activados de clausura social (Cunin, 2017; Rinaudo, 2015).

Aterrizando en investigaciones basadas en observaciones y colaboraciones «en campo», las cosas no son siempre tan contrastadas: negro *versus* blanco, élites *versus* popular, nacional *versus* translocal, dominantes *versus* dominados, cuestión racial *versus* cuestión social, etc. Nuestros estudios de caso muestran la dificultad de generalizar: lo que es cierto en Veracruz no lo es en la Costa chica, lo que fue cierto en el siglo XX ya no lo es en el siglo XXI. Lo que constituye la fuerza de las sociedades locales –sean afro-

2010: p. 137).

descendientes, indígenas, mestizas o todas a la vez– es precisamente su capacidad de construir algo específico, contingente, propio. Como lo vimos a partir de estos dos estudios de caso en México, un proyecto impulsado desde el gobierno (el programa oficial de la Tercera raíz del mestizaje) marcó el inicio de un proceso de toma de conciencia y de emancipación de las poblaciones de origen africano en la Costa chica, mantenidas hasta entonces en el margen de los mecanismos políticos de integración nacional. Esto se tradujo en un primer momento por una inclusión en la representación nacional del mestizaje y por la valorización de particularidades culturales que contribuyen a forjar una conciencia colectiva de pertenencia colectiva. En un segundo tiempo, esta dinámica dejó lugar a un endurecimiento identitario que se alejó de la idea de afromestizaje –incluso afrodescendencia– para desarrollar la de «negritud», rechazando la ideología del mestizaje vista como un dispositivo de invisibilización.

En el Estado de Veracruz, este mismo programa de la Tercera raíz del mestizaje tuvo un impacto muy diferente. Fue la oportunidad de elaborar políticas culturales que hicieron hincapié en la inscripción de la región en el espacio caribeño, al mismo tiempo que valorizaban formas de expresión cultural identificadas claramente con el mestizaje jarocho. En este caso, contribuyó más bien a transitar de un periodo histórico caracterizado por la negación de la herencia africana y por intentos de blanqueamiento de la identidad «jarocha», a otro donde la «raíz africana» del mestizaje forma parte de las representaciones de la sociedad local.

A fin de cuentas, el análisis comparado de estos dos casos demostró que las cuestiones de identificación étnico-racial y de mestizaje no se excluyen mutuamente, al contrario, se retroalimentan según modalidades que pueden variar, dependiendo de los periodos históricos, los contextos locales y las situaciones sociales. Permite así superar varias trampas analíticas muy frecuentes en los estudios sobre el racismo, la supremacía blanca o la resistencia tales como: centrarse exclusivamente en los procesos de etnicización y racialización; considerar la raza como el principal principio de estratificación social; abordar, cualquiera sea el contexto y el periodo histórico, las poblaciones de origen africano como un sujeto colectivo que tuviera los mismos intereses y visión del mundo; asegurar que la raza y el racismo tienen la misma importancia y desempeñan el mismo papel estructural en todos los lugares del país y del mundo.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, G. (1972 [1946]). *La población negra de México: estudio ethnohistórico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, G. (1989 [1958]). *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Alcántara López, A. (2002). Negros y afromestizos del Puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII, en García Díaz B. et Guerra Vilaboy S. (Dir.), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*. Veracruz: Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana.

Amselle, J. L. (2010). Le retour de l'indigène. *L'Homme*, vol. 94.

Benítez Rojo, A. (1983). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.

Boyer, V. (2010). Une forme d'africanisation au Brésil, *Cahiers d'Etudes Africaines*. 198-199-200.

Christian, M., Seamster L. y Ray, V. (2019). New Directions in Critical Race Theory and Sociology: Racism, White Supremacy and Resistance, *Sociology*, vol. 63, n.° 13.

Combés, I. y Villar, D. (2008). Les métis les plus purs. Représentations chririguano et chané du métissage, *CLIO Histoire, femmes et sociétés*, 27, 32-56.

Cunin, E. (2017). The «Black Foreigner» in the Quintana Roo Territory (Mexico): Between Otherness and Sameness, T*he Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 22, n° 2.

De Valois, A. (1861). *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*. Paris: Collection Hetzel.

Flanet, V. (1977). Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa. *Antropología Social*, 55.

Gamio, M. (1992 [1916]). *Forjando Patria*. Mexico: editorial Porrùa.

García de León, A. (1992). El Caribe afroandaluz: permanencia de una civilización popular, *La Jornada Semanal*, 135.

García Díaz, B. (2002). Veracruz en la primera mitad del siglo XIX.

Testimonios de viajeros, *en* García Díaz B. y Guerra Vilaboy S. (Dir.), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*. Veracruz: Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana.

García Díaz, B. y Guadarrama Olivera, H. (2004). *15 Años por la cultura en Veracuz,* ivec *(1987-2002)*. México: Gobierno del Estado de Veracruz-Llave / Instiuto Veracruzano de Cultura.

Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: icanh.

Hoffmann, O. (2007). Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa chica, México. Una perspectiva geográfica, en Hoffmann O. y Rodríguez M. T. (Dir.), *Los retos de la diferencia, Actores de la multicuturalidad entre México y Colombia*. Ciudad de México: cemca-ciesas-icanh-ird.

Hoffmann, O. (2005). Renaissance des études afromexicaines et production de nouvelles identités ethniques. *Journal de la Société des Américanistes*, 91, 2.

Iturralde Nieto, G. (2017). Nombrar y ocultar: algunas reflexiones entorno del mestizaje y las poblaciones afrodescendientes en México. *Cultures-Kairós (revued'anthropologie des pratiquescorporelles et des arts vivants)*, n° 8.

Juárez Huet, N. y Rinaudo, C. (2017). Expresiones «afro». Circulaciones y relocalizaciones. *Desacatos*, n° 53, enero-abril 2017.

Knight, A. (1990). Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940, en Graham R. (Dir.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-*

1940, Austin: University of Texas Press.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidos.

Lalékou Kouakou, L. (2019). La nation au Mexique, entre métissage et pluralisme. *Amerika*, vol. 19.

Lara, G. (2011). Les dimensions ethnique et raciale dans la construction politique d'un sujet « afro » ou « noir » au Mexique. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 27, 1, 89-106.

Lewis, L. A. (2020). That little Mexican part of me: race, place and transnationalism among U.S. African-descent Mexicans. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 43, n° 6.

Linati, C. (1955 [1828]). *Claudio, Trajes civiles, militares y religiosos de México (1828)*. Ciudad de Mexico: UNAM.

Malcomson, H. (2011). Danzón's Racial Configurations: Veracruz's Racial Imaginaries. En: Cunin, E. (eds.) *Mestizaje y diferencia. Políticas y culturas de «lo negro» alrededor del Caribe*. México D.F.: INAH-UNAM-CEMCA-IRD.

Martínez Montiel, L. M. (Dir.) (1994). *Presencia africana en México*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

Moreno Figueroa, M. (2016). El archivo del estudio del racismo en México. *Desacatos*, vol. 51, mayo-agosto 2016.

Navarrete, F. (2016). *México racista. Una denuncia*. Ciudad de México: Penguin Random House.

Pérez Montfort, R. (2007). El «negro» y la negritud en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos xix y xx. *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos xix y xx. Diez ensayos* Ciudad de México: CIESAS.

Pérez Montfort, R. (2001). El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos xix y xx. Apuntas para la historia de la formación de un estereotipo regional. *Veracruz y sus viajeros*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.

Poblett Miranda, M. (Dir.) (1992). *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*. Ciudad de México: Gobierno del Estado de Veracruz.

Rinaudo, C. (2015). Mestizaje and African heritage in Afro-Caribbean music, Veracruz, Mexico. *Ethnomusicology Review*, vol. 20.

Rivard, E. (2007). Au-delà de Powley, l'horizon territorial et identitaire des métis. *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. xxxvii, 2-3.

Sue, C. A. (2013). *Land of the Cosmic Race: Racism, Race Mixture, and Blackness in Mexico*. Nueva York: Oxford University Press.

Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton: Princeton University Press.

Telles, E., Flores, R. y Urrea-Giraldo, F. (2015). Pigmentocracies: Educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in

eight Latin American countries. *Research in Social Stratification and Mobility*, Vol.40, June 2015.

Vasconcelos, J. (1925). *La Raza Cósmica*. Paris: Agencia Mundial de Librería.

Velázquez, M. E. y Iturralde Nieto, G. (2016). *Afrodescendientes en México: Una historia de silencio y discriminación*. Ciudad de México: CONAPRED.

Velázquez, M. E. (2018). «Mestizaje, racismo y afrodescendientes en México: un análisis histórico», *Cultures-Kairós (revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants)*, n° 8.

Velázquez, M. E. (2016). Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. *Anales de Antropología*, vol. 50.

Vigneaux, E. (1863). *Souvenirs d'un prisonnier de guerre au Mexique, 1854-1855*. Paris: L. Hachette et cie.

Wimmer, A. (2015). Race-centrism: a critique and a research agenda. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n.° 13.

CAPÍTULO 2

Ser lo que somos: pueblo afrodescendiente de las Américas

John Antón Sánchez

Introducción

Este capítulo abarca una disertación extensa de la cuestión del reconocimiento como pueblos a los afrodescendientes, de acuerdo al derecho internacional y en el mismo sentido que se les hace a los pueblos indígenas. Transcurrido ya cinco años de la ejecución del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024) declarado por las Naciones Unidas con el objetivo de «reconocimiento, justicia y desarrollo», aún algunas agencias, entidades y otros círculos de opinión se dirigen a los afrodescendientes como personas, poblaciones o comunidades, obviando la propuesta política de ser autodeterminados como pueblo y reconocidos jurídicamente como tal. Este ensayo se propone dar la argumentación de carácter de sociología jurídica sobre el por qué a los afrodescendientes se les debe dar la consideración jurídica de pueblo, de modo que en una próxima Declaración de Derechos de los Afrodescendientes, se haga la distinción necesaria como una colectividad sujeta de derechos. De este modo se cuestiona los obstáculos para tal reconocimiento. La primera dificultad que se presenta es de carácter etnocéntrica,

la cual considera que tal categoría apenas calza en los indígenas, en razón de que históricamente se les ha reconocido en tanto pueblos originarios. Justamente nuestro argumento a favor del reconocimiento del carácter de pueblo a los afrodescendientes descansa en que precisamente estas comunidades, dada su naturaleza ontológica, son un pueblo originario de las Américas, cuyas connotaciones étnicas, históricas, territoriales culturales y de conciencia de identidad les permiten autodeterminarse como tal. A continuación desarrollamos las siguientes apartados: a) la autodeterminación de pueblo Negro viene desde 1920, b) Un largo camino por la autodeterminación de pueblo: cimarrones y revolución haitiana; c) el significado de «pueblo» en el derecho internacional de los derechos humanos; d) Ser pueblo afrodescendiente en el ordenamiento jurídico internacional y nacional, y las conclusiones que apuntan a un desafío: ¿son los pueblos afrodescendientes pueblos indígenas desde el derecho internacional?. La metodología del ensayo combina técnicas cualitativas del análisis documental, abarca aspectos de la sociología comprensiva y suplementos de la etnometodología.

1. La autodeterminación de «Pueblo Negro» viene desde 1920

El 31 de agosto de 1920 ocurrió uno de los acontecimientos más grandes de la historia de los afrodescendientes en el continente americano. Ese día, en la ciudad de Nueva York, Marcus Garvey proclamó la «Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo». Cien años después, sectores del movimiento social afrodescendiente consideran que la comunidad internacional debería declarar esa fecha como el día internacional de los pueblos afrodescendientes mundial. Se trataría de

una acción colectiva transnacional cuyo objetivo es que, en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2015-2024), la Asamblea General de las Naciones Unidas hagan la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos de los Afrodescendientes.

En 1914 Marcus Garvey y su esposa Amy Ashood fundaron en Jamaica la *Universal Negro Improvements Association (UNIA),* la cual para 1920 ya contaba con más de dos millones de miembros a nivel mundial.

La primera convención internacional de la *Universal Negro Improvements Association*, fue inaugurada el 1 de agosto de 2020 y sesionó hasta el 31 del mismo mes en el Liberty Hall de la ciudad de Nueva York. Bajo el liderazgo de Marcus Garvey, la convención reunió unos 2000 delegados de 22 de países. La convención tuvo sesiones ordinarias y tuvo ceremonias deslumbrantes como la ocurrida el 3 de agosto donde los oficiales de la UNIA desfilaron con sus atuendos por Harmel. Los marchantes lucían uniformes alusivos a la compañía naviera Black Star Line, la Legión Africana, las enfermeras de la Cruz Negra, y la Banda musical de la UNIA. El 31 de agosto de 1920 la clausura de la reunión fue apoteósica, con una marcha de aproximadamente 25 personas. Al final se proclamó la «Declaración de los derechos de los pueblos negros del mundo» la cual fue firmada por todos los asistentes delegados. El impacto de la declaración causó la persecución a Garvey en los Estados Unidos (Maerk Johannes, 2004: p. 156).[3]

3 Sobretiro. Cuadernos Americanos de la Nueva Época, Nro. 105. Mayo Junio, Volumen 3 UNAM, México D.F.

SITE OF PROPOSED U. N. I. A. UNIVERSITY—PAGE 3

The Indispensable Weekly
The Voice of the Awakened Negro

THE Negro World

Reaching the Mass of Negroes
The Best Advertising Medium

A Newspaper Devoted Solely to the Interests of the Negro Race

VOL. XX. No. 25 — NEW YORK, SATURDAY, JULY 31, 1926 — PRICE: FIVE CENTS IN GREATER NEW YORK, TEN CENTS ELSEWHERE IN THE U. S. A., TEN CENTS IN FOREIGN COUNTRIES

DECLARATION OF RIGHTS OF NEGRO PEOPLES OF THE WORLD

Drafted and Adopted at Convention Held in New York, 1920, Over Which Hon. Marcus Garvey Presided as Chairman, and at Which He Was Elected Provisional President of Africa

In order to encourage our race all over the world and to stimulate it to a higher and grander destiny, we demand and insist on the following Declaration of Rights:

1. "Be it known to all men that whereas, all men are created equal and entitled to the rights of life, liberty and the pursuit of happiness, and because of this we, the duly elected representatives of the Negro peoples of the world, invoking the aid of the just and Almighty God to declare all men, women and children of our blood throughout the world free citizens, and do claim them as free citizens of Africa, the Motherland of all Negroes."

2. "That we believe in the supreme authority of our race in all things racial; that all things are created and given to men as a common possession; that there should be an equitable distribution and apportionment of all such things, and in consideration of the fact that as a race we are now deprived of those things that are morally and legally ours, we believe it right that all such things should be acquired and held by whatsoever means possible."

3. "That we believe that the Negro, like any other race, should be governed by the ethics of civilization, and, therefore, should not be deprived of any of those rights or privileges common to other human beings."

4. "We declare that Negroes, wheresoever they form a community among themselves, should be given the right to elect their own representatives to represent them in legislatures, courts of law, or such institutions as may exercise control over that particular community."

5. "We assert that the Negro is entitled to even-handed justice before all courts of law and equity in whatever country he may be found, and when this is denied him on account of his race or color such denial is an insult to the race as a whole and should be resented by the entire body of Negroes."

6. "We declare it unfair and prejudicial to the rights of Negroes in communities where they exist in considerable numbers to be tried by a judge and jury composed entirely of an alien race, but in all such cases members of our race are entitled to representation on the jury."

7. "We believe that any law or practice that tends to deprive any African of his land or the privileges of free citizenship within his country is unjust and immoral, and no native should respect any such law or practice."

8. "We declare taxation without representation unjust and tyrranous, and there should be no obligation on the part of the Negro to obey the levy of a tax by any law-making body from which he is excluded and denied representation on account of his race or color."

9. "We believe that any law especially directed against the Negro to his detriment and singling him out because of his race or color is unfair and immoral, and should not be respected."

10. "We believe all men entitled to common human respect, and that our race should in no way tolerate any insults that may be interpreted to mean disrespect to our color."

11. "We deprecate the use of the term 'nigger' as applied to Negroes, and demand that the word 'Negro' be written with a capital 'N'."

12. "We believe that the Negro should adopt every means to protect himself against barbarous practices inflicted upon him because of color."

13. "We believe in the freedom of Africa for the Negro people of the world, and, by the principle of Europe for the Europeans and Asia for the Asiatics, we also demand Africa for the Africans at home and abroad."

14. "We believe in the inherent right of the Negro to possess himself of Africa, and that his possession of same shall not be regarded as an infringement on any claim or purchase made by any race or nation."

15. "We strongly condemn the cupidity of those nations of the world who, by open aggression, or secret schemes, have seized the territories and inexhaustible natural wealth of Africa, and we place on record our most solemn declaration to reclaim the treasures and possession of the vast continent of our forefathers."

16. "We believe all men should live in peace one with the other, but when races and nations provoke the ire of other races and nations by attempting to infringe upon their rights, war becomes inevitable, and the attempt in any way to free one's self or protect one's rights or heritage becomes justifiable."

17. "Whereas, The lynching, by burning, hanging, or any other means, of human beings is a barbarous practice, and a shame and disgrace to civilization, we therefore declare any country guilty of such atrocities outside the pale of civilization."

18. "We protest against the atrocious crime of whipping, flogging and overworking of the native tribes of Africa and Negroes everywhere. These are methods that should be abolished, and all means should be taken to prevent a continuance of such brutal practices."

19. "We protest against the atrocious practice of shaving the heads of Africans, especially of African women or individuals of Negro blood, when placed in prison as a punishment for crime by an alien race."

20. "We protest against segregated districts, separate public conveyances, industrial discrimination, lynchings and limitations of political privileges of any Negro citizen in any part of the world on account of race, color or creed, and will exert our full influence and power against all such."

21. "We protest against any punishment inflicted upon a Negro with severity, as against lighter punishment inflicted upon another of an alien race for like offense, as an act of prejudice and injustice, and should be resented by the entire race."

22. "We protest against the system of education in any country where Negroes are denied the same privileges and advantages as other races."

23. "We declare it inhuman and unfair to boycott Negroes from industries and labor in any part of the world."

24. "We believe in the doctrine of the freedom of the press, and we therefore emphatically protest against the suppression of Negro newspapers and periodicals in various parts of the world, and call upon Negroes everywhere to employ all available means to prevent such suppression."

25. "We further demand free speech universally for all men."

26. "We hereby protest against the publication of scandalous and inflammatory articles by an alien press tending to create racial strife and the exhibition of picture films showing the Negro as a cannibal."

27. "We believe in the self-determination of all peoples."

28. "We declare for the freedom of religious worship."

29. "With the help of Almighty God, we declare ourselves the sworn protectors of the honor and virtue of our women and children, and pledge our lives for their protection and defense everywhere, and under all circumstances from wrongs and outrages."

30. "We demand the right of unlimited and unprejudiced education for ourselves and our posterity forever."

31. "We declare that the teaching in any school by alien teachers to our boys and girls, that the alien race is superior to the Negro race, is an insult to the Negro people of the world."

32. "Where Negroes form a part of the citizenry of any country, and pass the civil service examination of such country, we declare them entitled to the same consideration as other citizens as to appointments in such civil service."

33. "We vigorously protest against the increasingly unfair and unjust treatment accorded Negro travelers on land and sea by the agents and employees of railroad and steamship companies and insist that for equal fare we receive equal privileges with travelers of other races."

34. "We declare it unjust for any country, State, or nation to enact laws tending to hinder and obstruct the free immigration of Negroes on account of their race and color."

35. "That the right of the Negro to travel unmolested throughout the world be not abridged by any person or persons, and all Negroes are called upon to give aid to a fellow-Negro when thus molested."

36. "We declare that all Negroes are entitled to the same right to travel over the world as other men."

37. "We hereby demand that the governments of the world recognize our leader and his representatives chosen by the race to look after the welfare of our people under such governments."

38. "We demand complete control of our social institutions without interference by any alien race or races."

39. "That the colors, Red, Black and Green, be the colors of the Negro race."

40. "Resolved, That the anthem, 'Ethiopia, Thou Land of Our Fathers,' etc., shall be the anthem of the Negro race."

NOTICE! A Special Meeting of the entire membership of the Universal Negro Improvement Association, Inc., will be held at Liberty Hall, 120 West 138th Street, New York City, N. Y., on Wednesday evening, July 28, at 8 o'clock sharp. This meeting is called pursuant to a resolution of the Board of Trustees recently amended by the Supreme Court. All members

ADMISSION FREE

SIGNED:
THOMAS B. DYETT . . . Chairman
F. LEVI LORD . . . . . Secretary
FREDERICK PURCELL . . . Treas.
GEORGE A. WESTON
SYLVIA A. TOYTE

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo, fue publicada en el periódico Negro Word, Volumen XX N.º 25, el 31 de julio de 1926. En el preámbulo de la Declaración se lee:

> Que se resuelva, que los pueblos negros del mundo, a través de sus representantes elegidos en la convención se reunieron en Liberty Hall, en la ciudad de Nueva York y Estados Unidos de América, del 1 al 31 de agosto, en el año de nuestro Señor, mil novecientos veinte, protestan contra los males y las injusticias que sufren a manos de sus hermanos blancos, y declaran lo que consideran sus derechos justos y justos, así como el tratamiento que proponen exigir a todos los hombres en el futuro (UNIA, 1926).

La declaración de los derechos de los pueblos negros del mundo, se dio tres décadas antes de que las Naciones Unidas proclamaran la Declaración Internacional de los Derechos Humanos (1948) y mucho más antes de la comunidad internacional firmara el pacto de los Derechos Civiles y Políticos y el Pacto de los Derechos Económicos y Culturales durante los años sesenta del siglo XX, donde en este último se acuñara el concepto de «autodeterminación de los pueblos», el mismo que fuera ya recogido en el artículo 27 de la Declaración proclamada por Garvey en 1920, en la cual reza: «creemos en la autodeterminación de todos los pueblos» (UNIA, 1926).

La Declaración de Derechos de los Pueblos Negros del Mundo se hizo en medio de un contexto de tensiones raciales que se vivían en el mundo occidental y que ponían en entredicho la democracia, las libertades y las virtudes civilizatorias eurocéntricas. Los acontecimientos del régimen de Jean Crown en los Estados Unidos y el reparto y la colonización de África, comenzada de forma sistemática desde la Conferencia de Berlín, permitieron que Garvey lograra llamar la atención frente a los

graves problemas sociales y violaciones sistemáticas a los derechos de las personas, pueblos y comunidades africanas y afrodescendientes del mundo (Ver recuadro).

Exposición de motivos de la Declaración de Derechos:

- A los hombres negros se les concede el mismo trato que a los hombres blancos.
- No somos aceptados voluntariamente como huéspedes en los hoteles.
- En Estados Unidos de América se le niega el derecho a un juicio público.
- Las naciones europeas se han dividido entre sí y se han apoderado de casi todo el continente africano y los nativos son esclavos.
- En el sur de los Estados Unidos de América se nos niega toda voz en la fabricación y administración de las leyes y están sujetos a impuestos sin representación por parte de los gobiernos estatales, y al mismo tiempo obligados a hacer el servicio militar en defensa del país.
- En el transporte públicos estamos obligados a aceptar alojamientos separados e inferiores y se nos obliga a pagar la misma tarifa.
- A los médicos de nuestra raza se les niega el derecho de atender a sus pacientes.
- Nuestros niños se ven obligados a asistir a escuelas inferiores se-

paradas por períodos más cortos que los niños blancos.

- Se nos discrimina y se nos niega la igualdad de oportunidades de ganar salarios para mantener a nuestras familias.
- En el servicio civil y en las oficinas departamentales, somos discriminados en todas partes.
- En las colonias e islas británicas y otras de las Indias Occidentales, los negros son discriminados y se les niegan derechos más plenos en el gobierno para los cuales los ciudadanos blancos son nombrados, nominados y elegidos.
- Nuestra gente se ve obligada a trabajar por salarios más bajos que el estándar promedio de los hombres blancos.
- Muchos te los tribunales de justicia en las respectivas islas y colonias son de tal naturaleza que crean asco y falta de respeto por el sentido de justicia del hombre blanco (UNIA, 1926).

La Declaración de Derechos de los Pueblos Negros del Mundo constituyó un compendio de 53 de derechos, entre los cuales sobresalen aquellos de naturaleza universal para todos los seres humanos y que hoy se conocen como derechos de corte liberal o derechos fundamentales (derecho a la vida, la libertad, la felicidad, la participación política, al acceso a la justicia, al respeto, a la libertad de prensa, a la libre expresión, a la libertad religiosa, a la educación, a la libre circulación, al libre comercio). Pero también se circunscribían otros conjuntos de derechos, que hoy po-

drían caracterizarse como «culturales» o «políticos», o propios de los afrodescendientes (derecho a rechazar leyes racistas, derecho a usar los medios necesarios contra el racismo, derecho a la guerra para proteger el patrimonio cultural, derecho a la educación propia y a la enseñanza de la historia de África, etc.). Finalmente, la Declaración poseía una serie de derechos que los catalogamos como «Derechos de África» (derecho de África para los africanos, derecho a la libertad y la descolonización, derecho al reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos africanos, etc.).

Tabla 1.

¿Qué derechos se proclamaron? Fueron 51 derechos

Derechos universales	**Derechos de los afrodescendientes**	**Derechos de África**	**Protestas**
Derechos de la vida, la libertad y la felicidad. (art.1)	Todos ciudadanos libres de África (art.1)	África para los africanos, Europa para los europeos» (art. 13)	Contra el castigo o condenas injustas por la justicia
Distribución equitativa de la riqueza (art.2)	Derecho a no tributar a ningún sistema (democrático) donde no se tenga representación (art.8)	Derecho a la posesión de África por los africanos (art. 14).	Contra el crimen de azotar tribus nativas

Derechos universales	**Derechos de los afrodescendientes**	**Derechos de África**	**Protestas**
Derecho a la civilización (art. 3)	Derecho a rechazar leyes racistas (art.9)	Derecho a la libertad de África (art. 13)	Contra el linnchamiento y otras barbaries contra el cuerpo (art. 18)
Derecho a la participación política (art.4)	Derecho a escribir negro con N mayúscula (art. 11)	Derecho a combatir la avaricia europea sobre África (art, 15)	Contra el sistema educativo que niega privilegios (Art. 22)
Derecho a la justicia imparcial (art. 5 y 6)	Derecho a los medios necesarios contra el racismo (art.12)	«El himno de Etiopia es el himno de los negros del mundo (art. 40)	Contra el boicot a la entrada de los negros al trabajo privado (art. 23)
Derecho a la propiedad sobre la tierra (art. 6)	Derecho a la guerra para proteger el patrimonio (art. 16)	Los colores rojo, negro y verde, son la bandera de la raza negra (art. 39)	Contra el encarelamiento masivo (art. 44)

Derechos universales	**Derechos de los afrodescendientes**	**Derechos de África**	**Protestas**
Derecho al respeto común (art.19)	Derecho a la protección y virtud de las mujeres y niños (art. 29)	Derecho al reconocimiento de embajadores negros (art. 43)	Contra la Liga de las Naciones (art. 45)
Derecho a la libertad de prensa (art. 24)	Derecho a la educación propia (art. 31)	Art. 53: Proclamamos que el 31 de agosto de cada año es un día festivo internacional para todos los negros.	
Derecho a la libertad de expresión (art. 26)	Derecho a viajar (migraciones) art 33 y 34		
Derecho a la autodeterminación de los pueblos (art. 27)	Derecho a la enseñanza de la cultura de África en la escuela (art,49)		
Derecho a la libertad de cultos (art. 28)	Derecho a ejercer como médico (art. 42)		
Derecho a la educación ilimitada (art. 34)			

Derechos universales	**Derechos de los afrodescendientes**	**Derechos de África**	**Protestas**
Derecho a la libre circulación (art. 35 y 36)			
Derecho a la libertad como eje de la ciudadanía (art. 41)			
Derecho al libre comercio (art. 50			

Para Marcus, el llamado a la dignidad y conciencia de los Negros (con mayúscula) como pueblo auto determinado era algo estratégico para su misión redentora. En uno de sus discursos, hablaba precisamente de la necesidad de que «como pueblo» había que esforzarse para el logro de los propios intereses, y no el de los blancos:

> Entonces esto nos lleva a un punto donde, *como pueblo*, podemos esperar muy poco de los esfuerzos de los representantes de otras razas en que sus planes, (en la medida como las ventajas a ser derivadas sean atendidas) estén apoyados solamente en los intereses de su propia gente y no en el interés de los Negros; *entonces es imperativo que los Negros, como pueblo,* evolucionen justo en este tiempo, con un representante suficientemente capaz de hacer frente a los planes y movimientos que están siendo realizados que, excepto si lo prevenimos, finalmente significarán nuestro castigo y destrucción (Jaques Garvey, 2009: p. 23).

Garvey tenía la convicción de que los Negros del mundo, incluyendo los africanos, constituían un pueblo, al que debería liberarse de las secuelas de la esclavitud, del racismo y del colonialismo. Por su puesto que su visión de pueblo era política y aunque pudiera tener sustentos antropológicos y sociológicos, para el profeta lo clave sería hacer un llamado a la conciencia de clase y raza de los Negros, de allí la importancia de auto determinarse.

Eran los años veinte donde de forma muy adelantada se planteaba una Declaración de Derechos Humanos. Hoy, cien años después, el movimiento afrodescendiente de las Américas mantiene la misma agenda política de autodeterminación como pueblo, pues en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes se busca que las Naciones Unidas logren una Declaración de Derechos, quizá en los términos que buscaba Garvey[4] (Asamblea General de la ONU, 2016: p. 1).

La propuesta de que en el marco del Decenio Internacional Afrodescendiente se plantee una Declaración de Derechos de los Pueblos Afrodescendientes fue formulada en la celebración de la Primera Cumbre Mundial Afrodescendiente, convocada por la Organización de Desarro-

4 En su informe del Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes acerca de su periodo de sesiones 17 y 18 (19 de julio 2016) se concluye y recomienda respecto a «la importancia de la plena aplicación de la resolución 69/16 de la Asamblea General, incluidas sus disposiciones relativas al establecimiento de un foro que sirva de mecanismo de consulta y a la redacción de una declaración de las Naciones Unidas sobre la promoción y el pleno respeto de los derechos humanos de los afrodescendientes".

llo Comunitario ODECO, liderada por don Celeo Alvarez Casildo y llevada a cabo en la ciudad de la Ceiba (Honduras) del 18 al 21 de agosto de 2011. En la declaración de dicha cumbre, que contó con la asistencia de cerca de 2000 delegados de todo el mundo, se lee un encabezado donde los afrodescendientes se autodefinen como «pueblo»:

> Nosotras y nosotros, los pueblos, comunidades, organizaciones y las personas descendientes de los africanos y las africanas esclavizados en las Américas y que hoy vivimos en todas las regiones del mundo, nos convocamos a la Primera Cumbre Mundial de los y las Afrodescendientes en el Centro Universitario Regional del Litoral Atlántico (CURLA), en la Ciudad de La Ceiba, Atlántida, Honduras, del 18 al 21 de agosto de 2011, por iniciativa de la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO, 2011: p. 1).

Entre los acuerdos de la Cumbre se planteó «que esta Primera Cumbre Mundial de los y las Afrodescendientes se nutre de las estrategias y reclamos de libertad, igualdad y ciudadanía de, entre otros, los cinco Congresos Panafricanos, los tres congresos de las Américas Negras, la Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo (1920)». Producto de dicha cumbre se organizó la Plataforma Cumbre Mundial Afrodescendiente, la cual operaría como un proceso organizativo transnacional para alcanzar el plan de acción de la Cumbre. De acuerdo a la memoria de la evaluación anual de la cumbre celebrada en la comunidad de Corozal (La Ceiba), los días 16 al 18 de agosto de 2012, se acordó lo siguiente:

La Plataforma Cumbre Mundial Afrodescendiente trabaja de manera oportuna para que se consideren como objetivos estratégicos a alcanzar en el Decenio de *los Pueblos* Afrodescendientes los siguientes ámbitos: *a) una propuesta de Declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Afrodescendientes del Mundo;* b) lograr el establecimiento de un Foro Permanente en las Naciones Unidas para atender los asuntos afrodescendientes; c) Establecer el Fondo de Desarrollo para los afrodescendientes o un proyecto de desarrollo específico para el desarrollo de los afrodescendientes; d) Realizar una Cumbre Mundial de Afrodescendientes en el seno de las Naciones Unidas, de manera institucional; e) La elaboración de estudios sobre la realidad de los afrodescendientes por cada una de las agencias de las Naciones Unidas. (ODECO, 2012

Como podrá observarse, la propuesta de autodefinición de los afrodescendientes como pueblo, lleva cien años planteada. Ha sido retomada por las estructuras organizativas del movimiento social afrodescendiente, y se sustenta no solo en argumentos políticos sino también doctrinarios y jurídicos. Desde el punto de vista conceptual, para el profesor afrocostarricence Quince Duncan, más allá de raza y etnia, los afrodescendientes son una pan etnia que deviene de pueblo: «Pueblo, es lo que somos, pueblo». (Duncan, 2012: p. 33)

Para Duncan la propuesta de pueblo afrodescendiente no es una hipótesis, es una construcción comprobada desde la llamada «consciencia negra universal o pan etnia negra»:)

> Coincidencia o simple investigación rigurosa y desperjuicidada, se dieron cuenta de que tal idea configura al pueblo negro. Que el *black people* tan usado en el inglés, no es una cuestión solo de piel. Los afrodescendientes constituyen un pueblo caracterizado por ciertos ejes centrales, por su diversidad étnica y su adscripción diversa en el plano nacional. Es un pueblo sin Estado, o, mejor dicho, adscrito a varios (Duncan, 2012: p. 34).

Desde principios de siglo XIX el célebre W. E. B Dubois había descrito el carácter de doble conciencia que caracterizaba a los afrodescendientes de las Américas (por su conciencia africana y por su conciencia nacional americana). Además de esta característica única, para Duncan los afrodescendientes poseen otros rasgos distintivos como pueblo: un origen territorial común, una matriz espiritual compartida, un complejo sistema de mestizaje, una experiencia común con el racismo doctrinario, formulas históricas comunes de resistencia a la opresión; todo lo cual nos genera elementos culturales que configuran una civilización. O si vamos a ser más modestos, al menos se puede hablar de rasgos civilizatorios que la afrodescendencia aporta a la civilización americana (Duncan, 2012: p. 34).

2. Un largo camino por la autodeterminación de pueblo: cimarrones y revolución haitiana

Ya en otros ensayos hemos desarrollado la tesis que afirma que los afrodescendientes además de ser un pueblo, lo son especialmente por su

carácter originario y civilizatorio de las Américas (Antón, 2009). Actualmente los afrodescendientes de las Américas superan los 161 millones según datos de la ronda censal 2010. Son más de 500 siglos de procesos de autoconciencia, resistencia y existencia, tal como lo ha demostrado la obra de Jesús Chucho García (2013).

Los pueblos afrodescendientes de las Américas son todos aquellos descendientes de africanos que sobrevivieron a la trata esclavista ocurrida entre los siglo XVI y XIX, que en la región desarrollaron distintas expresiones identitarias, lo que Roger Bastides denominó «civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo» (Bastides, 1969). Hoy este concepto se amplía a la gran diáspora africana en el mundo contemporáneo. La condición de esclavización en América de los africanos y sus descendientes por más de cuatro siglos generó una negación a su condición humana. La consideración de esclavos trajo como consecuencia la privación de derechos a la dignidad como la libertad, la igualdad y la no discriminación. Con la esclavización también se dio la racialización con sus consecuencias de racismo, prejuicio racial y discriminación racial. Esta situación vino a ahondar más la problemática de negación de la condición humana.

Desde el momento en que los africanos y sus descendientes fueron sometidos a la condición de esclavos, siempre se mantuvo en ellos la idea de recuperar su condición humana. La libertad se convirtió en un objetivo, y por ello se dieron grandes luchas contra la esclavización como régimen político, económico y social que caracterizó a Europa y sus colonias en América. Muy temprano desde el siglo XVI los esclavizados huyeron, se

sublevaron y/o buscaban comprar su libertad a toda costa. A lo largo de América a los esclavizados que huían de la esclavización se les denominaban cimarrones. Los cimarrones escapaban al interior de los bosques y selvas donde fuera difícil que el régimen esclavista llegara. Se fundaban así los palenques, quilombos o cumbes. Estas eran formas de organización social donde replicaban sus formas autónomas de gobernarse de acuerdo a sus costumbres africanas. Pero también, los africanos y sus descendientes realizaban revueltas en los barcos negreros o esclavistas, y cuando estaban muy cerca de las costas escapaban, formaban alianzas con los indígenas para establecer fronteras con el dominio colonial español. Este caso ocurrió desde 1553 en las costas de Esmeraldas, donde los africanos Antón, Alonso de Illescas y Pedro de Arobe establecieron el Reino de los Sambos, durante todo el siglo XVI y parte del XVII.

Pese a que es muy bien conocido que la semilla de los Derechos Humanos fue sembrada a finales del siglo XVIII con las revoluciones inglesas (gloriosas), francesas y americanas (Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789, y la declaración de Virginia de 1776), hay que aclarar que ninguna de estas dos revoluciones precursoras de los derechos humanos le concedió la dignidad humana a los esclavizados. Ni la Revolución Francesa ni la americana abolieron la esclavitud ni otorgaron la libertad y la igualdad a los africanos y sus descendientes esclavizados en América. Más bien, fue la Revolución Haitiana de 1791-1804, la que en realidad le reconoció a todo ser humano la más natural de sus dignidades: la libertad y la igualdad.

La Revolución Haitiana fue la primera en América Latina y la primera en abolir totalmente la esclavitud, al menos en la colonia francesa de Santo Domingo. Fue impulsada por los propios esclavizados, no solo por aquellos que lograron algún grado de formación e ilustración sino también por los mismos sabios, ancianos o sacerdotes vudús. Los primeros en iniciar las revueltas y sembrar la semilla de la libertad fueron los sacerdotes Boukman y Mackandal. Más tarde, siguieron esta huella los próceres Francois Toussaint Louverture, Jean Jacques Dessalines y Herny Cristopher, entre otros, quienes finalmente alcanzaron la victoria y crearon la primera república «negra» de América Latina. La Constitución de Haití de 1804 proclamó a todos los haitianos ciudadanos, esclavos y no esclavos, «negros». Sin embargo, la trascendencia de la Revolución Haitiana y su constitución no fue reconocida por las potencias blancas de la época: Estados Unidos, Francia, Inglaterra y España. Apenas los Estados Unidos reconocieron la independencia de Haití en 1862.

Pero la Revolución de Haití no solo tuvo incidencia en la Isla. Los haitianos vieron la importancia de que en América se fecundara la semilla de la libertad, la igualdad y la dignidad de todos los seres humanos. De allí que demostraron su solidaridad con la campaña de independencia de América. Fue así como Alexandro Petión, tercer presidente de Haití, daría todo su respaldo logístico a Simón Bolívar, bajo la condición de que otorgara la libertad a todos los esclavos una vez conquistada la independencia.

Una vez alcanzada la independencia de los países bolivarianos, la libertad no fue reconocida a los esclavizados africanos y sus descendientes. Las nacientes constituciones amparadas en los Derechos del Hombre y el Ciudadano, solo le reconocieron los derechos humanos a aquellas personas blancas y mestizas que no tenían situación de dependencia de ninguna naturaleza. Así las cosas, los derechos humanos a los africanos y sus descendientes no fueron amparados. Más bien, el agotamiento del sistema esclavista obligó a su abolición jurídica. Esto ocurrió en los años cincuenta del siglo XIX. Y, contrario a lo que se esperaba, las leyes abolicionistas de la esclavitud tampoco garantizaron los derechos humanos a los africanos y sus descendientes. Más bien, las élites blancas se dieron la forma para seguir con la negación de la condición ciudadana y de igualdad a los antiguos esclavos. En el caso del Ecuador, por ejemplo, los antiguos esclavos continuaron en condición de servidumbre y explotación con los regímenes del concertaje y el huasipungo que perduraron hasta y a lo largo del siglo XX. En Estados Unidos, luego de la abolición de la esclavitud, los afrodescendientes continuaron en regímenes de explotación y discriminación como la Segregación Racial, el Guetto y el encarcelamiento masivo.

Luego de la esclavitud, el racismo y el colonialismo se convirtieron en escenarios de negación a los derechos humanos de los afrodescendientes. Esto ha conllevado a grandes movilizaciones cuyo objetivo sea alcanzar al menos los derechos humanos más básicos: la ciudadanía y con ello los derechos a la igualdad en todos los estadios de la

vida social. En Estados Unidos, a mediados de los años cincuenta los líderes y lideresas afronorteamericanos lograron la conquista de los Derechos Civiles. Esta conquista permitió que los Derechos Humanos fueran extendidos a todos las personas sin distinción alguna. Es así como el 20 de noviembre de 1963 las Naciones Unidas aprueban la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial. Mientras que el 21 de diciembre de 1965 se firma la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Estos dos instrumentos internacionales permiten que en el mundo se comience a combatir de manera frontal cualquier acto que contravenga el derecho a la Igualdad de cualquier ciudadano. Con estos instrumentos, las Naciones Unidas buscaban reafirmar los principios de igualdad y no discriminación reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y alentando el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de todos sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Pese a estas declaraciones contenidas ya en el derecho internacional, el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia continúan en el mundo como amenazas y agresiones claras contra la libertad y la dignidad del ser humano. Esta situación obliga a una mayor movilización y organización con el fin de luchar en contra de estos males contra la humanidad, pues a nombre del racismo se han co-

metido grandes crímenes, genocidios, etnocidios y masacres.

La lucha contra el racismo no solo ha sido la bandera del movimiento social afrodescendiente en el mundo. También ha sido abrazada por otras colectividades, gobiernos y naciones. La necesidad de fomentar un planeta de tolerancia, respeto por la diferencia y aceptación del otro se han convertido en plataforma para impulsar valores fundamentales de la igualdad, la no racialización y la no discriminación de las personas. Estas olas mundiales han llevado a que las Naciones Unidas celebren varias Reuniones Mundiales para analizar nuevas prácticas institucionales y políticas que combatan de manera eficaz el racismo y la discriminación.

En el 2001 las Naciones Unidas celebraron su III Cumbre Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia (Durban, Sudáfrica). Producto de esta cumbre se expidió una Declaración y un Plan de Acción cuyo objetivo primordial fue dar lineamientos y recomendaciones a los Estados, a las organizaciones no gubernamentales y al sector privado para emprender una verdadera y frontal lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.

La Declaración y el Programa de Acción de Durban se orientan a la adopción de medidas que respondan a las especificidades de los diferentes grupos o poblaciones que se ven afectadas por la discriminación e intolerancia, como lo son las comunidades indígenas y afrodescendientes, los migrantes, los refugiados y los desplazados in-

ternos, las mujeres y los niños, así como otros grupos vulnerables a este tipo de agresiones.

En la Declaración y el Programa de Acción de Durban, los Estados ponen de manifiesto y aceptan la existencia de fuertes obstáculos, como la falta de voluntad política, la inexistencia de legislación eficiente, de estrategias, programas y medidas concretas, para vencer el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia en los diferentes países del mundo. De igual forma, los Estados advierten el deber de los medios de comunicación de representar la diversidad de la sociedad multicultural, sin promover y utilizar imágenes falsas y estereotipos que difundan sentimientos racistas y xenófobos. En este sentido, los medios de comunicación deben desempeñar su función de información como un camino para promover la igualdad y combatir el racismo, la discriminación y la intolerancia.

3. El significado de «pueblo» en el derecho internacional de los derechos humanos

Hasta el momento en el contexto del derecho internacional aún no se les reconoce la categoría de Pueblo a los afrodescendientes, aunque en algunos países ya su legislación interna le ha otorgado el estatus de «pueblos», «comunidades étnicas», «pueblos indígenas» o «grupos étnicos» a los afrodescendientes. La cuestión es ¿por qué aún no se da este reconocimiento a nivel de las Asamblea General de las Naciones Unidas y su organización?

Uno de los problemas que impiden sustentar la tesis de que, en efecto, los afrodescendientes son un pueblo, es la misma definición de pueblos. ¿Qué es un pueblo?, ¿Qué se entiende por esta categoría en el marco del derecho internacional?, ¿A quiénes realmente se les atribuye? En primer lugar, el concepto de «pueblo» no solo es polisémico, sino que genera un debate permanente. Desde la antropología cultural dicho concepto, termina siendo tan relativo como la cultura, un atributo civilizatorio a todo lo humano. De acuerdo con Velazco (1992) desde la edad media se usaron al menos tres significados de pueblo: «el de conjunto de gente indiferenciada, el de conjunto de gente con entidad política y el de localidad habitada» (Velazco, 1992: p. 13). Aunque también se hace referencia al «lugar o ciudad poblada por la gente» o al «conjunto de gente que habitan un lugar», como también «la gente común y ordinaria de alguna ciudad o población, a distinción de los nobles» (Velazco, 1992: p. 13).

Para Velazco, el término pueblo en castellano tiene particularidades que no son comunes a otras lenguas europeas[5]. Y aunque sobre el pueblo se aluden acepciones como la cultura popular (folclore), la gente, lo público o lo común, lo interesante es que desde el siglo XIX se idealiza el concepto de pueblo como una entidad social que representa la entraña de una nación. Así un pueblo con su gente y cultura engendran el espíritu de

5 Estas características aluden a: desplazamiento metonímico que identifica el lugar habitado y la gente que lo habita como «pueblo», y dos, la diferenciación no solo en el tamaño, sino en el implicado estilo de vida entre ciudad y campo, que se reserva para los que habitan en este la característica de ser pueblos».

la formación de una nación y la consolidación de un proyecto de Estado como expresión de autonomía y autodeterminación. Se tiene entonces una triada indisoluble: pueblo, nación y Estado como expresión civilizatoria evolucionada de la humanidad desde la perspectiva occidental, aunque no sean lo mismo.

Pero para no perderse en la discusión, lo que en este ensayo interesa es la distinción de «pueblo» como una agencia o una unidad política ideológica que, quizá en términos del republicanismo y desde el liberalismo republicano, está presente de un modo real que no puede ser representado más allá de la voluntad de sí mismo. Es decir, la categoría de pueblo para sus efectos es el de la representación propia, en la totalidad política de ser sí mismo en un territorio. Al menos así lo interpreta G. Leibholz:

> Al hablar de representación pensamos en el pueblo como unidad política ideal, que, por cierto, no posee una personalidad colectiva independiente de los individuos, pero, en cambio es a la vez, la suma de los individuos que constituyen la comunidad popular, y al mismo tiempo la herencia de las generaciones pretéritas, y encierra en su siempre, como el embrión la vida de las futuras (Leibholz, 1967: p. 22).

Aun así, la definición de pueblo sigue siendo gaseosa, por ello –siguiendo con Leibholz, es importante subrayar los elementos constitutivos de un pueblo, los cuales aluden, ante todo, a la esfera objetiva natural de la que procede: el territorio común, el linaje común. Pero, además:

Junto al común origen y el territorio común están los bienes culturales comunes, tales como el idioma común, la común vida cultural, la literatura común, que hacen salir al pueblo físicamente considerado de su esfera natural asumiendo forma histórica individual concreta. Y finalmente están también las comunes experiencias históricas que, a su vez, vuelven a influir de manera integradora sobre los pueblos, concentrados a estos en una unidad. Es posible, además, pero no necesario, que esas comunes experiencias históricas converjan en una unión política» (Leibholz, 1967: p. 23).

Aunque pueden existir otras y tantas definiciones de pueblo, para la utilidad de este ensayo comprendemos el pueblo como una unidad ideológico política que moviliza una comunidad histórica y que les genera un espíritu para construir su proyecto político de decidir su propio destino. Esta experiencia es lo que permite que el propósito de un pueblo pueda convertirse en nación. Pero debe advertirse en caer fácilmente en el error de pensar que todo pueblo conlleva a una nación. Según Leibholz, esto solo es posible cuando un pueblo se da cuenta conscientemente de su propio valor político cultural «y afirma sensiblemente su existencia como una totalidad independiente concreta» (Leibholz, 1967: p. 26). Un pueblo se despliega en nación mediante «un acto de conciencia de su mismo y de voluntad y no por una elaboración mística de una supuesta sustancia irracional» (Leibholz, 1967: p. 26).

La aproximación del concepto de pueblo como una unidad política-ideológica sitúa la discusión en el plano del derecho a la autodetermi-

nación y autonomía de todos los pueblos del mundo, al menos desde el contexto de las democracias liberales. Esto conlleva a precisar el término en el ámbito del derecho internacional y alejarlo de las interpretaciones antropológicas y sociológicas, aunque no sean desligadas. Es precisamente la Carta de las Naciones Unidas, firmada el 26 de junio de 1945 en San Francisco, que en su preámbulo invoca «Nosotros los pueblos». Para Gabriela Salas (2013) «lo escueto de la referencia a los pueblos no hace sino poner de manifiesto lo que era de práctica en aquellos años, en la medida que la Segunda Guerra Mundial a menudo era vista como una «guerra de pueblos» (Salas, 2013: p. 80):

> Sin embargo, fuerza es reconocer que aun en el mismo preámbulo vemos citados los términos *nación* y *Estado*, de tal forma que podrían interpretarse como sinónimo de *pueblo*. De todos modos, vemos que desde un comienzo aparecen conceptos a menudo utilizados como sinónimos, como *nación* y *pueblo*. Es más, en el devenir histórico tal parece que el primero ha antecedido al segundo, planteándose así la necesidad de diferenciar uno del otro (Salas, 2013: p. 81).

Pero es en 1966 cuando las Naciones Unidas firman el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) e introducen en su artículo 1 el concepto de pueblos asociado al derecho de la libre determinación[6]. Así a los pueblos les asiste el derecho a

6 Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Art: 1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y

la libre determinación y a la autonomía, situación que permite interpretar que el concepto se podría atribuir a los pueblos auto determinados como naciones y por consiguiente con el derecho a administrarse como un Estado. De acuerdo con Salas (2013), desde allí surge la vinculación entre el derecho internacional el concepto de pueblo con el de derecho de autodeterminación en el ámbito estricto de la descolonización, y de manera conexa a los movimientos de liberación nacional. Aunque se deberían separar ambos términos, pues «no siempre un pueblo se levanta ante un sistema colonial», y por lo tanto un pueblo, entendido como una unidad político-ideológica también podría alcanzar su proyecto de autodeterminación interna sin tener que segregar o dividir la unidad del Estado.

Aun así, hasta el momento del Pacto no había una definición clara de ser considerado como un pueblo. En razón de este vacío conceptual, en 1974 la subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías de las Naciones Unidas expide un documento «El derecho a la autodeterminación, desarrollo histórico y actual sobre la base de los instrumentos de las Naciones Unidas» donde precisa algunos elementos sobre el término:

---

cultural. Art. 2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

- El término pueblo designa a una entidad social que posee una identidad evidente y tiene sus características propias
- Implica una relación con un territorio incluso si el pueblo del que trata ha sido injustamente expulsado de él y reemplazado artificialmente por otro.
- El pueblo no se confunde con minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, cuya existencia y derechos se reconocen en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. (Midori, 1995)

Estas precisiones sobre el concepto de pueblo se hacen en el sentido de que el derecho a la libre determinación y a la autonomía no se encamine a fomentar acciones sobre el quebrantamiento de la integridad de los Estados, salvo situaciones de colonialismos. Sino más bien pueda desarrollarse el concepto en aquellas colectividades, que, como los indígenas, son consideradas minorías étnicas dentro de los territorios nacionales y reclaman para sí una autonomía que les genere condiciones de sobrevivencia ante los impactos de la cultura nacional que los relaciona mediante la asimilación, la aculturación y la discriminación. Surge así el concepto de pueblos atribuidos a los indígenas, como sujetos del derecho a la autodeterminación.

¿Qué son entonces los pueblos indígenas? Desde la perspectiva del derecho internacional y nacional, si bien no hay una definición única y universal de qué son los pueblos indígenas, fue el Convenio

169 de la Organización Internacional del Trabajo, firmado en 1989, el que precisó las características para que un pueblo sea considerado indígena o tribal.

Para el Convenio 169 el concepto de «pueblo» tiene dos definiciones:

> a) pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial, y b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (OIT, 1989: Convenio 169, Artículo 1).

Adicionalmente, será la conciencia de identidad indígena o tribal el criterio fundamental para determinar los grupos a los que se les aplicará las disposiciones del presente convenio, y la utilización del «término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional» (OIT, 1989: Convenio 169, Artículo 1). Con esta nota, el convenio se aparta de las atribuciones del principio de libre determinación que

les asiste a los pueblos según el Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Para Rodolfo Stavenhagen, (2001) el término «pueblos indígenas» desde el derecho internacional puede ser un concepto amplio y manejado según las políticas indigenistas, muchas veces dominada por los mestizos y grupos de gobernantes, identificados como descendientes de colonizadores europeos, que buscan que estas poblaciones originarias se asimilen a la cultura nacional hegemónica.

Sin embargo, siguiendo con Stavenhagen, los procesos de politización de la identidad y las movilizaciones sociales han permitido que sean los mismos indígenas que asuman con determinación el propio significado de su existencia. Así, tanto las culturas indígenas en América Latina asumen demandas comunes que reivindican derechos colectivos, teniendo que superar incluso debates que considera a los pueblos indígenas como una clase social subordinada y explotada o bien como pueblos oprimidos culturalmente diferenciados (nacionalidades). Así la definición de los pueblos indígenas navega por debates de clase e identidad étnica (Stavenhagen, 2001: p. 382). Pero también los intelectuales indígenas y sus organizaciones debieron dejar de lado las posiciones marxistas, esencialistas, colonialistas y liberales que fijaban visiones conceptuales sobre su propio ethos.

Para Stavenhagen, si bien es cierto que la definición de pueblos indígenas es una tarea ambigua, «el derecho a la autoidentificación es una de

las demandas recurrentes de las organizaciones indígenas». (Stavenhagen, 2001: p. 386). Luego el hecho indígena implica en una cuestión de identidad cultural, más que una elección individual se trata de una identidad colectiva, un instrumento político disputado. Se trata de una agencia con un estatus legal, que desde el movimiento indígena reclama un espacio en la sociedad democrática (Stavenhagen, 2001: pp. 373-389). La cuestión ahora es determinar sí tal conceptualización aplica a los afrodescendientes de las Américas.

4. Ser pueblo afrodescendiente en el ordenamiento jurídico internacional y nacional

El proceso de reconocimiento de los afrodescendientes como pueblo dentro del espíritu del derecho internacional ha pasado por tres experiencias: la primera se relaciona con los reconocimientos constitucionales que han realizado países como Colombia, Ecuador, Bolivia y México, incluyendo a Chile que en 2019 expidió una ley de reconocimiento del pueblo tribal afrochileno; la segunda implica la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, y la tercera relacionada con los alcances que la OIT le hace al Convenio 169 de 1989 donde cobija a los afrodescendientes. A continuación, se desarrollan dichos sub temas:

a) La experiencias constitucionales de reconocimiento del carácter de pueblo a los afrodescendientes.

Como es conocido, a partir de los años ochenta, los Estados latinoamericanos comenzaron una serie de transformaciones institucionales que

conllevaron a importantes reformas constitucionales que permitieron redefinir el modelo de Estado nación tradicional liberal establecido desde el siglo XIX hasta convertirlos en naciones pluriétnicas o multiculturales (Yrigoyen, 2008). Países como Guatemala, Nicaragua, Brasil y Colombia fueron los que en primera instancia realizan un reconocimiento legal de la diversidad de sus culturas y generan importantes procesos jurídicos de reconocimiento a los indígenas y comunidades étnicas. Para el caso de los afrodescendientes se trata de un fenómeno denominado por Jean Muteba y Mamyrah Dougé (2014) como «el giro multicultural», una especie de política de reconocimiento de tipo liberal a las diferencias culturales de los sujetos afrodiaspóricos que componen a la nación. Este tiempo de transformaciones constitucionales también se ha denominado el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano, un período de consolidación del Estado constitucional caracterizado por el garantismo judicial, especialmente a los grupos más discriminados y vulnerables, que han sido históricamente marginados de los beneficios del Estado[7] . En la tabla 1 se muestran las reformas constitucionales que en Colombia, Ecuador, Bolivia y México han ocurrido desde 1991 hasta el 2019 con el fin de reconocer a los afrodescendientes como pueblo:

Tabla 2. Normas constitucionales que reconocen el carácter de pueblo a los afrodescendientes.

7 Sobre el garantismo constitucional y los afrodescendientes ver: Molinares Hassan (2013).

Constitución de país.	Artículos	Texto
Constitución Política de Colombia 1991	55	Artículo transitorio 55. Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.
Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos	2	C. Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social. (Adicionada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 9 de agosto de 2019)

Constitución de país.	Artículos	Texto
Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (CPE) (7-Febrero-2009)	3	La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígenas originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.
	32	El pueblo afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos.
	100	El Estado protegerá los saberes y los conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinas y las comunidades interculturales y afrobolivianas.
	395	Las tierras fiscales serán dotadas a indígena originario campesinos, comunidades interculturales originarias, afrobolivianos y comunidades campesinas que no las posean o las posean insuficientemente, de acuerdo con una política estatal que atienda a las realidades ecológicas y geográficas, así como a las necesidades poblacionales, sociales, culturales y económicas. La dotación se realizará de acuerdo con las políticas de desarrollo rural sustentable y la titularidad de las mujeres al acceso, distribución y redistribución de la tierra, sin discriminación por Estado civil o unión conyugal.

Constitución de país.	Artículos	Texto
Constitución de Ecuador 2008	56	Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.
	58	Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.

Fuente: Constituciones de México, Colombia, Ecuador y Bolivia. Elaboración del autor.

Colombia con su Constitución de 1991 en su artículo transitorio 55 hace un reconocimiento a los derechos territoriales de las comunidades negras ribereñas del Pacífico colombiano dada la consideración de grupo étnico. Luego en el 1998 la Constitución de Ecuador en sus artículos 84 reconoce los «derechos colectivos de los pueblos negros o afroecuatorianos». Diez años después con la reforma constitucional ecuatoriana se introducen los artículos 56,57 y 58 relacionados con 21 derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano y el pueblo montubio. En Bolivia, igualmente los afrodescendientes también fueron considerados como pueblos en la reforma de 2009. En su texto, María Martinez (2012) sobre el proceso de conquista de los derechos humanos por el pueblo afroboliviano anota «las razones por las cuales los

afrobolivianos se autodefinen como pueblos, que es el elemento esencial para el ejercicio de los derechos colectivos». De acuerdo a los relatos de varios actores, para los afrobolivianos la definición de pueblo tiene una relación con el carácter ancestral africano, ellos defienden que desde «la época de la colonia cuando trajeron a nuestros ancestros, a nuestros abuelos (…) nos trajeron de varios pueblos, en el África no somos etnias, sino pueblos íntegros». Igualmente:

> Mientras nosotros cuando nos encontramos aquí en América, ni siquiera podíamos entendernos (…) porque hablábamos diferentes idiomas, diferentes dialectos, entonces empezamos a reconocernos como un pueblo;
>
> eso nos hace convertirnos como un pueblo, no como una etnia, no como una comunidad nada, somos un pueblo vivo que hemos venido con nuestra propia historia, nuestras propias cosas, con nuestras propias necesidades, con nuestros propios saberes, entonces eso nos hace particularmente ver que como pueblo afroboliviano;
>
> tenemos que introducir en la mentalidad de los hermanos/as bolivianos/as, de que somos un pueblo evidentemente de preexistencia en el periodo colonial;
>
> Más que ser indígenas, somos un pueblo de diferente cultura, tenemos una cultura entremezclada, adoptamos, por ejemplo, la cultura de las polleras impuesta por los españoles, esa es una cultura aymara, hay mezcla de culturas (Martinez, 2012: pp. 25-28).

En suma, para los afrobolivianos la condición de «pueblo» se alcanza porque tienen identidad cultural, manifestaciones culturales propias, situación que permite exigir el cumplimiento de un conjunto de derechos que quedaron plasmados en el Proyecto de Ley No.234/2008, Reconocimiento del Pueblo Afrodescendiente de Bolivia, que sí bien, para su aplicación en el territorio nacional requiere oficialmente la aprobación de la Cámara de Senadores.

El reconocimiento constitucional de «pueblo» a los afrodescendientes han sido complementado por el desarrollo legislativo de países como Colombia, Ecuador y Chile donde se han expedidos leyes que amparan los derechos colectivos de los afrodescendientes. La tabla 3 cuenta de este panorama en la región latinoamericana, destacándose la Ley 70 de 1993 sobre Comunidades negras ribereñas del Pacífico colombianos, Ley de Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos de 2006 (derogada) y la ley de reconocimiento del pueblo tribal afrochileno 2019. Igualmente se hacen anotaciones de otras legislaciones de otros países como Honduras, Argentina, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, etc.[8]

8 Ver el sitio web: <https://www.hchr.org.co/afrodescendientes/files/COMPENDIO%20NORMATIVO%20REGIONAL%20AFRODESCENDIENTE%20DE%20AMERICA%20LATINA.pdf>.

Tabla 3 Compendio legislativo actualizado afrodescendiente en la América Latina

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Argentina	Ley No. 23.592 de 1988 - Penalización de Actos Discriminatorios.		
	Ley No. 24.515 de 1995 - Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo		
Bolivia	Ley 234 de 2008 – Reconocimiento del Pueblo Afrodescendiente de Bolivia.		
	Decreto Supremo N.º 29894 –Ministerio de Culturas Febrero 7 del 2009.		
Colombia	Ley 70 de 1993 – Ley de Comunidades Negras.	Decreto 2314 de 1994 – Comisión de Estudios para formular el Plan de desarrollo de las Comunidades Negras.	Resolución No. 071 de 1993 – Elección de Representantes a la Cámara por la Circunscripción Nacional Especial para las Comunidades Negras.

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Colombia		Decreto. 1745 de 1995 – Procedimiento para el Reconocimiento del Derecho a la Propiedad Colectiva de las «Tierras de las Comunidades Negras».	Resolución Numero 388 de 2001– Reconocimiento, Suspensión y Cancelación de la Personería Jurídica de las Corporaciones Fundaciones de Carácter Nacional que Desarrollen Actividades Relacionadas con las Comunidades Negras y la Nativa Raizal del Departamento Archipiélago de San Andrés y providencia y Santa Catalina.
		Decreto 2249 de 1995 – Comisión Pedagógica de Comunidades Negras.	
		Decreto 1627 de 1996 – Fondo Especial de Créditos Educativos administrados por el ICETEX para estudiantes de las Comunidades Negras de escasos recursos económicos.	
		Decreto 1122 de 1998 – Cátedra de Estudios Afrocolombianos, y Otras Disposiciones.	

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Colombia		Decreto 1320 de 1998 – Consulta Previa con las Comunidades Indígenas y Negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio.	
		Decreto 0062 – Mesa Permanente de Concertación con las Organizaciones de Base y Étnico Territoriales Afrovallecaucanas.	
	Ley 725 de 2001 – Día Nacional de la Afrocolombianidad	Decreto 3770 de 2008 – *Reglamenta la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras; se establecen los requisitos para el Registro de Consejos Comunitarios y Organizaciones de dichas comunidades y se dictan otras disposiciones.*	
Costa Rica	Ley 2694 de 1970 – Ley Anti-Discriminación.	Decreto 4230 de 1968 – Penalización de Actos Discriminatorios.	32338-MEP de 2005 – Comisión Nacional De Estudios Afrocostarricenses.

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Costa Rica	Ley 7711 de 1997 – Ley de Eliminación de la Discriminación Racial en los Programas Educativos y Los Medios de Comunicación Colectiva.	Decreto Ejecutivo Interés Cultural de 2001 – Festival Cultural Negro.	
	Ley 8054 de 2000 - Ley de la Diversidad Étnica y Lingüística.		
Ecuador	Ley 275 de 2006 – Derechos Colectivos de los Pueblos Negros o Afroecuatorianos.	Decreto 3544 de 2003 – Reglamento Interno de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano – CODAE.	Día Nacional del Afroecuatoriano – 1997.
		Decreto 244 de 2005 – Corporación de Desarrollo Afro-Ecuatoriano, CODAE.	
		Decreto 915 de 2016 declara al Decenio Internacional Afrodescendiente como política pública del Estado.	

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Guatemala	Decreto 19 de 2003 – Ley de Idiomas Nacionales.	Decreto 83 de 1996 – Día del Garífuna.	Acuerdo Gubernativo 126 de 2004.
		Decreto 81 de 2002 – Ley de Promoción Educativa Contra la Discriminación.	Acuerdo Gubernativo No. 390 de 2002 – Comisión Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo Contra los Pueblos Indígenas en Guatemala.
Honduras		Decreto 70 de 1996 – Día de la Etnia Negra de Honduras	
		Decreto 269 de 2002 – Creación Centro de Cultura Garinagu de Honduras.	
		Decreto 330-202 – Día de la Etnia Negra Hondureña.	
Mexico	Ley Federal Para Prevenir y Eliminar la Discriminación de 2003		

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Nicaragua	Ley 445 de 2002 – Ley de Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz.	Decreto 571 de 25 de Noviembre de 1980 – Ley Sobre Educación en Lenguas en la Costa Atlántica.	
		Acuerdo Gubernativo 126 del 2004 – Día de la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial.	
Panamá	Ley 9 de 2000 – Etnia Negra Nacional.	Decreto 641 de 2002 – Remoción de Letreros Signos y Símbolos que Consignan la Reserva del Derecho de Admisión en los Establecimientos Públicos.	
	Ley 16 de 2002 – Regula el Derecho de Admisión en los Establecimientos Públicos y Dicta Medidas para Evitar la Discriminación.	Decreto Ejecutivo 124 de 2005 – Comisión Especial - Política Gubernamental Para La Inclusión Plena de la Etnia Negra Panameña	

PAIS	Leyes	Decretos	Otros
Panamá	Ley 11 de 2005 – Prohíbe la Discriminación Laboral y Adopta Otras Medidas.		
Perú	Ley 26772 de 1997 – Ley Antidiscriminatoria	Decreto Supremo N° 065 de 2005 – Ley del instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Amazónicos y Afroperuanos – INDEPA.	
	Ley 27270 de 2000 – Contra Actos de Discriminación.		
	Ley 28761 de 2006 – Día de la Cultura Afroperuana.		
Uruguay	Ley 17.817 de 2004 – Lucha Contra el Racismo, La Xenofobia y La Discriminación.		
Venezuela		Decreto de 2005 – Comisión Presidencial para la Prevención y Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial y otras Distinciones en el Sistema Educativo Venezolano.	
		Decreto 428 de 2005 – Día del Afrovenezolano.	

Fuente: Afroamérica XXI, (2009) *Compendio Normativo Regional Afrodescendiente de América Latina*. Edición digital.

b) *Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*

La Corte Interamericana de Derechos Humanos ya ha sentado jurisprudencia respecto al reconocimiento de pueblo a los afrodescendientes, especialmente en calidad de «pueblo tribal» a ciertas comunidades rurales. En el 2007 la Corte emite su fallo en el caso Pueblo Saramaka versus Estado de Surinam, en relación a la falta de cumplimiento del artículo 2 (disposiciones de derecho interno) y violación de los artículos 3 (derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica), 21 (derecho a la propiedad privada), 25 (derecho a la protección judicial) de la Convención Americana de Derechos Humanos, y en relación al artículo 1.1 (obligación a respetar los derechos) de dicho instrumento.

El fallo de la Corte Interamericana en relación al caso Saramaka versus Estado de Surimam, considera que los miembros del pueblo Saramaka conforman una comunidad tribal cuyas características sociales, culturales y económicas son diferentes de otras secciones de la comunidad nacional, particularmente gracias a la relación especial existente con sus propios territorios ancestrales y porque se regulan ellos mismos de forma total o parcial por sus propias costumbres, normas y tradiciones. Siendo lo destacable que la Corte considera a los saramakas como tribales y por tanto su jurisprudencia respecto a derechos de propiedad de los pueblos

indígenas también es aplicable a los pueblos tribales dado que comparten características similares.

Del mismo modo que la Corte se ha pronunciado respecto a los saramakas, también lo ha hecho con la comunidad afrodescendiente *maroon* (cimarrona) Moiwana de Surinam y más tarde en el 2015 con la comunidad garífuna de Triunfo de la Cruz, en Honduras, donde se dicta sentencia condenatoria al Estado por no precautelar el derecho al territorio ancestral de estas comunidades. La tabla 4 da cuenta de los principales fallos de la Corte Interamericana en cuanto al reconocimiento de pueblos a los afrodescendientes.

Tabla 4: Principales sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en relación con los derechos colectivos afrodescendientes

Año	Sentencias	Nombre
1991	Corte IDH. Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam.	Fondo. Sentencia de 4 de diciembre de 1991. Serie C No. 11
1993	Corte IDH. Caso Aloeboetoe y otros Vs. Surinam	Reparaciones y Costas. Sentencia de 10 de septiembre de 1993. Serie C No. 15
2005	Corte IDH. Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Surinam.	Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia 15 de junio de 2005. Serie C No. 124

Año	Sentencias	Nombre
2007	Corte IDH. Caso del Pueblo Saramaka. Vs. Surinam	Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de noviembre de 2007. Serie C No. 172
2013	Corte IDH, Caso de las comunidades afrodescendientes desplazadas de la cuenca del Río Cacarica (Operación Génesis) vs. Colombia	Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 20 de noviembre de 2013. Series C No. 270
2014	Corte IDH, Caso de personas Dominicanas y Haitianas expulsadas vs. República Dominicana	Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 28 de agosto de 2014. Series C No. 282
2015	Corte IDH, Caso comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus miembros vs. Honduras	Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 8 de octubre de 2015. Series C No. 304
2015	Corte IDH, Caso comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras	Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 8 de octubre de 2015. Series C No. 305
2017	Corte IDH, Caso Favela Nova Brasilia vs. Brasil	Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 16 febrero de 2017. Serie C No. 333

Fuente: Ver el sitio web: <http://www.oas.org/es/cidh/afrodescendientes/decisiones/ corteidh.asp?fbclid=IwAR3fiTvJOWoMejFWuEB9fxcSpQxdjZ536dV5 ZaSMrCPkvatXEZ ZM74QY8fo>.

c) El convenio 169 de la OIT y el pueblo tribal afrodescendiente de las Américas

Como se ha demostrado, tanto los fallos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos como la jurisprudencia de Chile y Colombia reconocen el carácter de pueblo tribal a los afrodescendiente en el sentido de lo que determina el Convenio 169 de la OIT. ¿Cómo entender a los afrodescendientes dentro del espíritu del convenio?, ¿se les puede atribuir las cualidades de indígenas o de pueblo tribal?

El convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, fue aprobado por las Naciones Unidas en 1989 y entrado en vigor en 1991. Al principio este convenio no se interpretaba extensivo a los pueblos y comunidades afrodescendientes, pero luego con el desarrollo de las legislaciones nacionales sobre derechos territoriales y de consulta previa a comunidades campesinas afrodescendientes (casos Colombia y Honduras), este instrumento se ha convertido en un elemento jurídico importante para proteger y precautelar derechos colectivos de los africanos y sus descendientes en América.

De acuerdo con la OIT, en el planeta existen más de 5000 pueblos indígenas y tribales, un universo de más de 370 millones de personas en 70 países. Se trata de una diversidad cultural con enormes atribuciones patrimoniales de la humanidad a las cual queda muy difícil catalogarlas en definiciones universales. Por ello, la OIT considera generar un consenso que exprese que no sea necesaria una definición formal del término «pueblos indígenas», pues aún no existe un acuerdo internacional para definir

qué es un pueblo o una minoría. El Convenio no define estrictamente quiénes son pueblos indígenas o tribales, sino que más bien describe características atribuibles a dichas definiciones o categorías conceptuales. Por lo anterior, más que determinar si los afrodescendientes son un pueblo en el sentido que se discute en este artículo, será más cómodo describir los elementos que pudieran caracterizar una agencia como tal. Estos rasgos distintivos son definidos por el artículo 1 del convenio 169 (Ver cuadro 2 OIT, 2009: p. 9).

Cuadro 2

Elementos de los pueblos indígenas	Elementos de los pueblos tribales
Continuidad histórica, es decir que son sociedades anteriores a la conquista o la colonización;	Condiciones económicas, culturales, organización social y forma de vida que los distingan de los otros segmentos de la población nacional, por ejemplo en la forma de ganarse el sustento, el idioma, etc.;
Conexión territorial (sus ancestros habitaban el país o la región)	Tener tradiciones y costumbres.
Instituciones políticas, culturales, económicas y sociales distintivas (retienen algunas o todas sus instituciones propias)	Tener un reconocimiento legal especial.

El Convenio 169 de la OIT en su artículo 1 propone criterios objetivos para determinar empíricamente si un pueblo (indígena o tribal) cumple o no los requisitos establecidos en el mismo artículo y reconoce y acepta a una persona como perteneciente a este pueblo. Pero también el mismo convenio en el artículo 1 (2) distingue a la conciencia de identidad

indígena o tribal como un elemento subjetivo, pero de gran importancia para tal distinción. Así, la auto identificación o la consideración propia de sentirse perteneciente a un pueblo indígena o tribal es algo fundamental. Estos criterios objetivos y subjetivos ya han sido aplicados de forma completa con los propósitos de identificar a los pueblos afrodescendientes como tribales. En Colombia en el año 2005 la OIT otorgó el reconocimiento de pueblo tribal a las comunidades negras de Curubadó y Jiguamiandó del bajo río Atrato en el Departamento del Chocó.

Para la OIT las comunidades mencionadas presentaron elementos suficientes para que se les atribuyera el carácter tribal. Además de utilizar ancestralmente sus territorios de acuerdo a sus prácticas tradicionales de producción, demostraron que legalmente son una comunidad étnica según el espíritu de la ley 70 de 1993 que define a las comunidades negras como «el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos» (ley 70 de 1993). Con todo ello, la OIT consideró que, a la luz de los elementos proporcionados, las comunidades negras de Curbaradó y Jiguamiandó parecían reunir los requisitos establecidos por el artículo 1, párrafo 1, apartado a), del Convenio. Asimismo, sobre la base de los principios de autoidentificación, la Comisión de Expertos notó que:

> indicando que los representantes de los consejos comunitarios de Curbaradó y Jiguamiandó participaron en la elaboración de la comu-

nicación, parecería que las mismas, al solicitar la aplicación del Convenio a sus comunidades, tienen conciencia de su identidad tribal (OIT, 2006: p. 12).

4. Los afrodescendientes: ¿pueblos tribales o pueblos indígenas?

La parte final de este ensayo trata sobre sí en efecto, distinguidos afrodescendientes, son un pueblo tribal o un pueblo indígena, en el sentido antropológico del término.

La denominación de pueblo tribal a los afrodescendientes suena exótica, pero en realidad no es novedosa ni exagerada. Aquí el concepto «tribal» tiene una acepción distinta a lo que clásicamente se conoce en la antropología (colonial) como aquellos pueblos que aún permanecen en estado de evolución y que transitan entre lo «salvaje» y lo «civilizado». Justamente, el derecho internacional atribuye al concepto «tribal» a aquellos pueblos, o comunidades étnicas, que conservan características culturales ancestrales muy parecidas a los indígenas, sin que tengan que ser identificadas como tales.

De acuerdo con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos:

Un pueblo tribal es «un pueblo que no es indígena a la región [que habita] pero que comparte características similares con los pueblos indígenas, como tener tradiciones sociales, culturales y económicas diferentes de otras secciones de la comunidad nacional, identificarse con sus territorios ancestrales y estar regulados, al menos en forma parcial, por sus propias normas, costumbres o tradiciones» [72]. Esta

definición concuerda con lo establecido en el artículo 1.1.(a) del Convenio 169 de la OIT (CIDH, 2009).

Para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, al igual que con los pueblos indígenas, la determinación de cuándo un grupo en particular se puede considerar como «tribal» depende de una combinación de factores objetivos y subjetivos:

> Según ha explicado la OIT, los elementos objetivos de los pueblos tribales incluyen (i) una cultura, organización social, condiciones económicas y forma de vida distintos a los de otros segmentos de la población nacional, por ejemplo, en sus formas de sustento, lengua, etc.; y (ii) tradiciones y costumbres propias, y/o un reconocimiento jurídico especial. El elemento subjetivo consiste en la identificación propia de estos grupos y de sus miembros como tribales. Así, un elemento fundamental para la determinación de un pueblo tribal es la auto-identificación colectiva e individual en tanto tal. El criterio fundamental de auto-identificación, según el artículo 1.2 del Convenio 169 de la OIT, es igualmente aplicable a los pueblos tribales [73] (CIDH, 2009).

Dos casos marcan ya cancha para que el derecho internacional distinga a los afrodescendientes como pueblo tribal: Colombia y Chile.

a) *El pronunciamiento de la Corte Constitucional de Colombia sobre el pueblo tribal afrocolombiano*

Un hecho constitutivo del reconocimiento de la categoría de pueblo tribal por parte de un Estado lo realizó la Corte Constitucional de Co-

lombia, quien mediante sentencia T-823/12 del 17 de octubre de 2012. Ante una demanda de reconocimiento y protección constitucional y legal de la diversidad étnica y cultural por parte de los consejos comunitarios del departamento del Cauca, la Corte atribuyó a las comunidades afrocolombianas el carácter de pueblo tribal para efectos del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. A criterio de la Corte, los afrodescendientes de Colombia constituyen «grupos étnicos diferenciados», por lo que son titulares de varios derechos ligados al principio de protección de la diversidad étnica y cultural de la Nación, reconocidos por el derecho internacional. Tales derechos tienen que ver con: derecho a la propiedad colectiva sobre sus territorios, el derecho a la participación, el derecho a la educación, el derecho a la salud, el derecho al medio ambiente sano, el derecho a la protección de la biodiversidad, el derecho a determinar el modelo de desarrollo que desean seguir, entre otros (Corte Constitucional de Colombia, 2012).

La sentencia T-823/12 la Corte Constitucional considera que el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural de los afrodescendientes se manifiesta, entre otros, en el derecho fundamental a la libre determinación o autonomía de los pueblos indígenas y tribales. En lo fundamental la corte «ha reconocido el carácter de 'pueblo tribal' de las comunidades afrocolombianas para efectos de la aplicación del Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y tribales. De manera especial, se argumenta la aplicabilidad del artículo 1 y 2 del Convenio, por tanto:

> Teniendo en cuenta estas disposiciones, la jurisprudencia ha resaltado que las comunidades afrocolombianas son un grupo culturalmente diferenciado titular de derechos grupales especiales y que puede clasificarse como «pueblo tribal» para efectos de la aplicación del Convenio. […] Para la Corporación, siguiendo el Convenio 169 de la OIT, los factores que ayudan en mayor medida a la identificación de «los pueblos tribales» –como las comunidades negras- son, en primer lugar, uno objetivo relacionado con la existencia de rasgos culturales y sociales compartidos por los miembros del grupo y que lo diferencian de los demás sectores sociales; y uno subjetivo que hace referencia a la existencia de una identidad grupal que lleva a sus integrantes a asumirse como miembros de la colectividad (Corte Constitucional de Colombia, 2012: 19).

Pero además de lo anterior, para la Corte el reconocimiento de pueblo tribal a los afrocolombianos se sustenta en tanto que le son aplicables los artículos 6 y 7 del Convenio 169. El **artículo 6** de este instrumento establece el deber para los Estados de «consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente» (OIT, 2009).

Con respecto al derecho al desarrollo de los pueblos indígenas y tribales, el **artículo 7-1**, establece que:

> Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (OIT, 2009).

Como síntesis, la Corte Constitucional de Colombia reconoce a los afrocolombianos como pueblo tribal teniendo en cuenta el contenido del Convenio 169 y la jurisprudencia constitucional. Esto por cuanto: 1) la Constitución Política protege la identidad cultural y étnica de todos los grupos étnicos existentes en el país, no solo de los pueblos indígenas[9], 2) la protección constitucional reforzada establecida a favor de los pueblos indígenas se extiende a otros grupos étnicos establecidos en Colombia[10], y son titulares de los mismos derechos. En particular, se resalta en esta oportunidad, la garantía a la autodeterminación, cuya observancia realiza otros derechos superiores como la participación y el desarrollo.

9 Ver Corte Constitucional, sentencia C-864 de 2008. M.P. Marco Gerardo Monroy Cabra.

10 Ver Corte Constitucional, sentencia C-864 de 2008. M.P. Marco Gerardo Monroy Cabra.

c) *La ley de reconocimiento tribal afrochileno*

A partir del 16 de abril, los afrodescendientes de Chile son reconocidos como un «pueblo tribal». La edición 42.332 del Diario Oficial de la República de Chile que circuló ese día publicó la ley número 21.151 mediante el cual se «otorga reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno». Se trata de una ley de 7 artículos sancionada por el presidente de la República Sebastián Piñera en Santiago, el 8 de abril de 2019.

¿Qué significa que los afrochilenos sean considerados «pueblo tribal»? Para las organizaciones de base afrochilenas, especialmente las ubicadas en la Región 1 de Arica y Parinacota, tales como Organización Oro Negro, Colectivo Lumbanga o la red de mujeres negras afrolatinoamericanas, del Caribe y de la diáspora, la reciente ley les da un estatus de pueblo en el mismo sentido que a los indígenas, a los cuales se les atribuye la aplicación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT.

De fondo, lo que hay con la Ley de Reconocimiento de Pueblo Tribal a los afrodescendientes nacidos en Chile, más allá del contenido de sus 7 artículos, es la aplicabilidad en extenso del Convenio 169 de la OIT y la jurisprudencia que ya la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha sentado respecto a derechos colectivos como la protección de los territorios ancestrales, la consulta previa, libre e informada y medidas de promoción de la identidad cultural y el reconocimiento de personería jurídica colectiva, es decir la ciudadanía cultural.

Con esta ley, el Estado chileno se encuentra en la obligación de atender las demandas que como pueblo tendrán los afrochilenos. Más allá de medidas antidiscriminatorias por factores raciales y contra la exclusión y la pobreza, estas comunidades enfrentan desafíos que les garanticen el derecho al desarrollo, a la libertad cultural y al ejercicio pleno de su identidad cultural por encima de los discursos de integración nacional que históricamente han buscado la asimilación, el blanqueamiento, la enajenación, el colonialismo y la negación del ser afrodescendiente en Chile.

Los afrodescendientes de Chile vienen desarrollando un intenso proceso organizativo que les permita dar visibilidad y garantía de derechos como minoría étnica. Desde que en el año 2000 se celebró en Santiago la Preconferencia Preparatoria de la III Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial y otras formas conexas de intolerancia (Naciones Unidas, 2001), estas comunidades irrumpen en el campo político con una agenda política y acciones colectivas dirigidas al reconocimiento político como grupo cultural con derechos específicos.

Una encuesta aplicada por el Instituto Nacional de Estadística (INE) llevada a cabo en el 2013, reveló que los afrodescendientes en Arica y Parinacota alcanzan las 8.415 personas, equivalentes a un 4,7 % del total de las personas en la región, lo que indica que serían la segunda mayoría de pueblos étnicos en el norte de Chile, después de los aymaras. Según el INE, 3317 hogares se reconocieron como afrodescendientes, lo que corresponde al 6,2 % de los hogares de Arica y Parinacota. Y como ocurre en la mayoría de la región latinoamericana, el 89,2 % de los afrodescen-

dientes se ubican en zonas urbanas y un 10,8 % en zonas rurales, donde se destacan asentamientos como Pascua de los Negros con un 94,5 % y San Miguel de Azapa reconocido por 83,1 % de la población (Congreso Nacional de Chile, 2018).

Con la Ley de Reconocimiento de Pueblo Tribal a los Afrochilenos, el Estado se ve en la obligación de diseñar y ejecutar políticas públicas que permitan a los afrochilenos de Arica y Parinacota resolver problemas claves como protección al territorio ancestral, falta de tierras y agua para las familias campesinas, inexistencia de créditos para la producción de alimentos y medidas eficaces para la protección de sus patrimonios culturales como las fiestas de la Cruz de Mayo, los Carnavales de Negros, y sobre todo la salvaguarda del patrimonio material colonial afroariqueño (cementerios, tumbas y reliquias de la esclavitud aun presentes).

c) ¿Podría interpretarse a los afrodescendientes como pueblos indígenas?

Si bien es cierto que a la luz del convenio 169 de la OIT los afrodescendientes son pueblos tribales, cabría saber si igualmente son o tienen características atribuibles a los pueblos indígenas. Para Carlos Rosero, líder de Proceso de Comunidades Negras de Colombia los afrodescendientes son indígenas en el sentido estricto de que son tan originarios de América como lo son también los «pueblos indígenas».[11] Además un factor atribuible a esta caracterización es que uno de los componentes de lo

11 Comunicaciones personales con Carlos Rosero, líder del Proceso de Comunidades Negras de Colombia.

afrodescendientes es ser parte de la diáspora africana, que tiene sus raíces en culturas milenarias africanas que también son originarias de África y por tanto son indígenas. En otros ensayos hemos ya propuesto que en efecto los afrodescendientes son un pueblo originario o una expresión civilizatoria propia de las Américas. Se trata de unas comunidades que se desarrollaron en el espacio de la esclavización que Paul Gilroy denominó el Atlántico Negro. Lo cierto es, tal como lo define Agustín Lao Montes, dentro de la cartografía del campo político, epistémico, geográfico y cultural, la diáspora africana de las Américas es una expresión civilizatoria que no se da en ningún otro rincón del planeta. Es decir, nada más auténtico y originario que los 180 millones de afrodescendientes con sus variaciones cosmogónicas, epistémicas y gnoseológica.

Cabría preguntarse si en lo estricto los afrodescendientes calzan en las características de pueblo indígena que se anotan en el artículo 1 del convenio 169. Y solo bastaría repasar la antropología afroamericana para caer en la cuenta de que en efecto los afrodescendientes de América pueden ser considerados como tal «por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquiera que sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas». De este modo, ya poblaciones afrodescendientes como los garífunas de Guatemala son considerados como indígenas, igual que ciertas comunidades cimarronas de Surinam,

o los creoles de Nicaragua. Al menos así lo registran las boletas censales de algunos países centro americanos (Antón y García, 2019).

Considerar a los afrodescendientes como indígenas a la luz del derecho internacional sería una aventura sin sentido si no se intenta descolonizar la visión colonial y colonizadora que se tiene sobre este pueblo. Dos elementos serían necesarios para comprender a los afrodescendientes como indígenas (o tribales). Lo primero es el relacionado con la conciencia de identidad de las comunidades y su consecuente derecho al autorreconocimiento, o a la autodeterminación como tal. Es decir, no se puede esperar que un Estado, agencia multilateral u organización le otorgue tal reconocimiento, pues son las mismas comunidades las llamadas a asumirse como tal.

Lo otro, es que la aplicabilidad del Convenio 169 es obligatoria en los países que han suscrito dicho instrumento como principio rector general en procesos nacionales y regionales para identificar pueblos indígenas. Con base en ello, la OIT advierte lo complicado que puede resultar hablar taxativamente de «pueblos indígenas» sin tener en cuenta consideraciones específicas, pues en ciertas naciones en lugar de referenciar una comunidad como indígena se utilizan otros términos locales, aunque así lo sean. Por ello, algunos de estos términos hacen referencia al lugar donde viven los pueblos o cómo son sus prácticas de producción. En Bolivia, por ejemplo, algunas comunidades indígenas son reconocidas como campesinas. Lo clave, dice la OIT, es que en las últimas décadas la mayoría de los países y regiones aportaron interpretaciones prácticas del

concepto de pueblos indígenas y tribales. En Colombia, por ejemplo, el concepto de «comunidades negras», «palenqueras» o «raizales» se desarrollaron con el objetivo de distinguir grupos de afrodescendientes que se reconocen como comunidades étnicas o grupos étnicos que reclaman para sí el derecho a la autoidentificación como colectividad a la que se le debe atribuir derechos culturales de tipo étnico en el mismo sentido que a los indígenas.

Un elemento adicional en la discusión sobre si cabe considerar a los afrodescendientes como indígenas, es la manera en que se ha desrelativizado el concepto indígena en África. En un informe del 2001 la Comisión Africana sobre los Derechos del Hombre y de los Pueblos (ACHRP) afirma que no es deseable una definición estricta del concepto «pueblos indígenas»; además, no es necesaria ya que se puede caer en el riesgo de excluir a otros grupos. Por otro lado, se hizo referencia a los argumentos que señalan que todos los africanos son indígenas, pues dicha visión posee un sesgo etnocéntrico derivado del proceso de colonización de Europa en África. Para la Comisión, más que una definición, es clave un enfoque sobre el fenómeno indígena sobre la base «un conjunto de criterios», enfatizando las siguientes características de los pueblos indígenas (ACHRP, 2005):

- Las culturas y los estilos de vida difieren considerablemente de los de la sociedad dominante;
- Las culturas se encuentran amenazadas, en algunos casos en grave peligro de extinción;

- La supervivencia de su forma particular de vida depende del acceso y los derechos a sus tierras y recursos tradicionales;
- A menudo viven en regiones inaccesibles y geográficamente aisladas;
- Sufren marginación social y política y están sujetos a la dominación y explotación dentro de estructuras políticas y económicas nacionales.

Conclusión: Un reconocimiento de pueblo (tribal) más allá de la raza

En este ensayo hemos realizado una exposición extensa de la necesidad de que los afrodescendientes de las Américas sean considerados un pueblo, en el mismo sentido que el derecho internacional les atribuye a los pueblos indígenas. La tesis que sustenta la posición del ensayo descansa en que los afrodescendientes son un pueblo originario de las Américas, cuyo proceso de formación cultural llevó más de cuatro siglos, caracterizados por la esclavización, donde se convirtió al africano en negro y luego dicho ser negro fue enajenado, sin embargo su acervo cultural y su mundo ontológico le permitió reconstruirse y emerger como un nuevo ser, una cultura afrodescendiente cuya conciencia de identidad y tradiciones ancestrales son características.

Por tanto, el reconocimiento de la categoría jurídica de pueblos para los afrodescendientes deviene de 1920 cuando Marcus Garvey proclamó la Declaración de Derechos de los Pueblos Negros del Mundo, décadas

antes de que la comunidad internacional acogiera la declaración universal de los derechos humanos. Cien años después de que los panafricanistas se autodeterminarán como pueblo, el movimiento social afrodescendiente exige que, en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, las Naciones Unidas firmen una declaración en el mismo sentido de que lo hiciera Marcus Garvey el 31 de agosto de 1920.

El capítulo muestra tres escenarios donde los afrodescendientes han sido ya reconocidos como pueblo: en primer lugar, las constituciones de Colombia, México, Bolivia y Ecuador y los desarrollos legislativos de algunos países como Chile, donde en 2019 se aprueba la ley de reconocimiento del pueblo tribal afrochileno. El segundo escenario le corresponde a la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que para los casos Saramaka versus Estado de Suriman y el caso Comunidad Garífuna Punta de la Cruz versus el Estado de Honduras, han reconocido que dichas comunidades son un pueblo tribal. Tanto la Corte Interamericana como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos han precisado que tanto los pueblos tribales y sus miembros son titulares de los mismos derechos que los pueblos indígenas y sus miembros. Estos organismos consideran que el derecho internacional de los derechos humanos le impone al Estado la obligación de adoptar medidas especiales para garantizar el reconocimiento de los derechos de los pueblos tribales, entre ellos el derecho a la posesión colectiva de la propiedad de las tierras que han habitado y en los cuales han mantenidos sus formas de vida tradicionales basadas en un vínculo

especial con sus tierras y territorios. Al menos para la Corte esto es claro para los casos Aleoboetoe, Comunidad Moiwana, y Saramaka, los cuales pertenecían a diversas comunidades o pueblos que forman parte de la población cimarrona de Surinam, descendientes de esclavos autoemancipados que se asentaron en sus territorios desde el período colonial, y que por tanto no se consideran, en sentido estricto, «indígenas». La Corte consideró que los cimarrones constituyen pueblos y comunidades «tribales» (CIDH, 2020).

Por su parte, la Organización Internacional el Trabajo ha sentado jurisprudencia en reconocer que las comunidades negras del Bajo Atrato en el departamento del Chocó, Colombia, son grupos tribales. Esta jurisprudencia ha sido ratificada por la Corte Constitucional de Colombia, para quien el reconocimiento a los afrodescendientes como «pueblo tribal», va más allá de aquellos criterios raciales, espaciales –ubicación geográfica– o jurídicos formales –existencia de una organización legalmente reconocida– que antes fueron determinantes para la existencia de una comunidad negra como grupo étnico diferenciado. Es decir, para la Corte el hecho jurídico de pueblo tribal para los afrodescendientes rebaza el concepto de raza, el cual por años se había constituido en el rasgo distintivo para la diferenciación, muchas veces negativa en el escenario liberal.

Los argumentos aquí sostenidos consideran que es necesario que se dé un reconocimiento de pueblo más allá de las condiciones raciales. Según la Corte, bajo el pretexto de la raza, muchas demandas de protección a los derechos de la igualdad fueron negadas a los afrodescendientes. Desde

una visión impregnada del liberalismo multicultural algunos juristas han considerado que los sujetos racializados podrían alcanzar sus derechos a la igualdad por vía de la asimilación o la integración del mestizaje, por lo que no sería necesario argumentar cuestiones raciales para reclamar derechos. Esto sería una visión negativa del derecho a la diferencia, tal como ocurrió en 1996 cuando la misma Corte Constitucional de Colombia mediante sentencia T-422[12] falló en contra de un pronunciamiento judicial que sostenía que «que las personas de raza negra que residen en diversos sectores de la ciudad han sido asimiladas integralmente por la cultura mestiza dominante y, por tanto, no puede afirmarse que exista una comunidad negra en estricto sentido».

La sentencia T-422 de 1996. M.P. Eduardo Cifuentes Múñoz que en este caso profirió la Corte Constitucional de Colombia, permite desmitificar algunos conceptos que de manera restringida venían siendo aplicados como condicionantes para el reconocimiento de los afrodescendientes como grupo o colectividad diferenciada. En primer lugar, la Corte considera que el factor racial es tan solo uno de los elementos que permiten la identificación de las comunidades étnicas diferenciadas, junto a sus valores culturales fundamentales y a otros rasgos sociales. En segundo lugar, sobre el criterio geográfico, la Corte recordó que las comunidades negras históricamente han sido objeto de persecuciones y alejadas de sus tierras, lo que explica su dispersión espacial. Luego la existencia de un lugar geográfico o «unidad física socio-económica», agrupaciones de vi-

12 Ver Corte Constitucional, sentencia T-422 de 1996. M.P. Eduardo Cifuentes Múñoz.

viendas donde viven familias campesinas, no puede asegurarse que sea un elemento constante. Para la Corte «las comunidades étnicas pueden existir sin este elemento […] siempre y cuando converjan pautas culturales y tradiciones con suficiente fuerza y arraigo para generar la unidad interna del grupo y su correlativa diferenciación externa (Corte Constitucional de Colombia, 1996: p. 19). Finalmente, «la Corporación aseguró que las comunidades étnicas pueden manifestar su cohesión de diversas maneras, no solamente mediante asociaciones u otras instituciones legales». Además «se resaltó que la definición de comunidad negra adoptada por la Ley 70 de 1993 opera solo para efectos del reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva sobre los territorios. Por tanto, el que una comunidad no se circunscriba a la definición de esta ley no significa que sus miembros no puedan ser beneficiarios de otras medidas de protección a favor de las comunidades afrocolombianas, las cuales pueden adoptar, por ejemplo, la forma de acciones afirmativas». Así, se considera que en América Latina ya hay suficientes argumentos que generan la obligación a los Estados de reconocer a los afrodescendientes como pueblo indígena o tribal, o como se sostiene en este libro: ser lo que somos, pueblos afrodescendientes de las Américas.

Referencias bibliográficas:

Asamblea General de la ONU. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (217 [III] A). Paris.

Asamblea General de la ONU. (2016). Informe del Grupo de Trabajo

de Expertos sobre los Afrodescendientes acerca de sus períodos de sesiones17º y 18º. *Consejo de Derechos Humanos.* A/HRC/33/61.

Bastides, R. (1969) *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo.* Madrid: Alianza Editorial.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2009). *Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales.* Disponible en: <http://cidh.org/countryrep/tierrasindigenas2009/cap.iii-iv.htm>.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2020). «Derechos de los pueblos indígenas o tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencias del Sistema Interamericano de Derechos Humanos». Quito, 15 de septiembre de 2020. Disponible en: <http://cidh.org/countryrep/TierrasIndigenas2009 / Cap.III-IV.htm#_ftn15>.

Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (ACHRP) (2005). Informe del Grupo de Trabajo de Expertos sobre las Poblaciones/Comunidades Indígenas de la Comisión Africana, sesión n° 28.

Corte Constitucional de Colombia. (2012). Sentencia T-823/12. Bogotá D.C., diecisiete (17) de octubre de dos mil doce (2012).

Corte Constitucional de Colombia. (1996). Sentencia T-422. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz, en Sentencia T-823/12.

Duncan, Q. (2012). *El pueblo afrodescendiente. Diálogos con el abuelo Juan*

Baustista yayah. Estados Unidos: Palibrio.

García, J. C. (2013). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Caracas: Fundación Afroamerica y Trinchera editorial.

Jaques Garvey, A. (Ed.) (2009). *Philosophy and Opinions of the Prophet Marcus Mosiah Garvey*. Nueva York: Journal of Pan African Studies.

Leibholz, G. (1965). *Pueblo, nación y estado en el siglo XX*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Facultad de Ciencies Políticas y Económicas, Dep. de Publicaciones.

Maerk, J. (2004). Cuatro pensadores anticoloniales del Caribe anglófono del siglo XX. *Cuadernos Americanos: Nueva Época*, Vol. 3, n° 105.

Martinez Mita, M. (2012). *Conquista de derechos humanos por el pueblo afroboliviano en la Asamblea Constituyente de 2006-2008*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Midori, P. (1995). *El nuevo enfoque internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas*. Guatemala: Ed. Universidad Rafael Landívar.

Molinares Hassan, V. (2013). Afrodescendientes: otro caso de garantismo de la corte constitucional colombiana, *Vniversitas* v. 62, n° 127, 189-221.

Muteba Rahier, J. y Dougé-Prosper, M. (2014). Los afrodescendientes y el giro hacia el multiculturalismo en las «nuevas» constituciones y otras legislaciones especiales Latinoamericanas: particularidades de la región andina. *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas*, v. 8, n° 1.

Naciones Unidas. (2001). Informe de la Conferencia Mundial contra

el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (A/CONF.189/12), Nueva York.

OIT (2006). Comisión de Expertos, 76ª sesión, 2005, Observación, Colombia.

OIT (2009). Identificación de los pueblos indígenas y tribales. *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica- Una guía sobre el convenio 169 de la OIT*. Ginebra: OIT.

Organización de Desarrollo Comunitario (ODECO). (2011). *Declaración de la Primera Cumbre Mundial de los y las afrodescendientes*. La Ceiba, 21 de agosto de 2011.

Organización de Desarrollo Comunitario (ODECO). (2012). Plataforma Cumbre Mundial Afrodescendiente. Declaración del aniversario de la primera cumbre mundial afrodescendiente. Corozal (La Ceiba), 16 al 18 de agosto 2012.

Salas Graciela (2013). El concepto de pueblo. *Revista de la Facultad,* Universidad Nacional de Córdoba, Vol. IV, N° 1, Nueva Serie II, 79-90.

Stavenhagen, R. (2001). Derechos Humanos y derechos culturales en los pueblos indígenas. En: Pitarch, P. y López, J. (coord.). *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad española de estudios mayas.

Velazco, H. (1992). Los significados de cultura popular y los significados de pueblo: una historia inacabada. *Revista Española de Investigaciones*

Sociológicas, n° 60, 7-52.

Universal Negro Improvements Association (UNIA) (1926). La Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo. *Negro World*, Vol. XX, No. 25. Disponible en: <https://en.wikisource.org/wiki/The_Declaration_of_the_Rights_of_the_Negro_Peo ples_of_the_World>.

Yrigoyen, R. (2008). Derechos de los pueblos indígenas vinculados a las actividades extractivas. *Fondation Canadienne pour Les Ameriques-FOCAL*, 2008.

CAPÍTULO 3

Afrodescendientes en Chile: la ambivalencia de un reconocimiento inconcluso

Luis Eugenio Campos

Presentación

Hablar de una identidad negra o afrodescendiente en Chile es desde sus inicios ir en contra de los estereotipos que identifican actualmente al Estado nación y que fueron fundantes de su construcción nacional de alteridad (Briones, 2002; Segato, 2007). Entre estos conceptos he retomado en otro artículo (Campos, 2018) la idea de pigmentocracia trabajada primero por Lipschutz (1944) y actualmente desarrollada por Telles (2012; 2014). Según Lipschutz la pigmentocracia se da cuando «[…] el pigmento, más que cualquier otro carácter físico, sirve de símbolo para el grupo social combatiente; este necesita siempre sus 'colores' –y la naturaleza los ofrece a veces bondadosamente, y con esto mismo parece justificar las pretensiones sociales del grupo» (Lipschutz, 1944, p.72).

Sustentado en lo anterior, en Chile durante años se expresó la sentencia de que en el país no había negros (Cid, 2012), lo que ha incidido en las argumentaciones actuales que caracterizan su demanda como asociadas

a un «otro» que no tendría el carácter de nacional o de conciudadano, simplemente porque en el país «no existen negros». En la misma medida, la pigmentocracia si bien contribuyó en un primer instante a generar una especie de sociedad de castas en donde el color de piel y la pertenencia cultural estaban anclados a la posición socioeconómica, en un segundo momento terminó desembocando en políticas de la negación y la invisibilización que fueron estrategias usadas para ocultar la evidente presencia tanto de los pueblos indígenas como también de los afrodescendientes, lo que recién vino a ser contestado por el movimiento indígena en la década de los noventa y por los afrodescendientes a partir del año 2000 (Bengoa, 2000; Wade, 2000; 2005). Ejemplo de lo anterior son los numerosos procesos de reemergencia cultural o de etnogénesis que se han venido dando en América Latina en los últimos años destacándose la reaparición de pueblos indígenas considerados por desaparecidos o extintos como los Charrúas en Uruguay, los Diaguitas y Changos en Chile y Comechingones y Huarpes en Argentina (Campos, 2019). Lo mismo ha ocurrido con los afrodescendientes, los cuales se comenzaron también a visibilizar en los años 90 con procesos ya consolidados de reemergencia como los de Colombia, México y ahora también en Chile (Campos, 1998; Restrepo, 2013; Campos, 2014).

Historia de la presencia afro en Arica

La presencia afro se remonta a tiempo coloniales y es producto de la trata transatlántica vinculada al comercio de esclavos en las colonias españolas, específicamente en el Virreinato del Perú (Thomas, 1998;

Klein, 1999). La región de Arica estuvo relacionada directamente con la explotación del mineral de plata de Potosí necesitándose mano de obra para cargar el mineral en el incipiente puerto de Arica y también en la producción agrícola de hortalizas, caña de azúcar y olivos para la elaboración de aceite (Wormald, 1969). Durante la colonia y los primeros años republicanos del Perú, Arica fue mayoritariamente negra y los afrodescendientes marcaron su presencia en diferentes momentos históricos de la ciudad. (Díaz, et al., 2013). En 1619 se da el nombramiento temporal de dos alcaldes negros para la ciudad de Arica, mientras que en 1681 negros y mulatos son referenciados como un aporte de gran importancia en la defensa del puerto de Arica contra el ataque de los piratas (Wormald, 1968; 1972). En 1750 ha quedado registrada también la existencia de un criadero de negros en el valle de Lluta (Wormald, 1969) y posteriormente, fueron afectados por la abolición de la esclavitud en el Perú, decretada por el presidente Ramón Castilla el 3 de diciembre de 1854.

A lo largo de todos esos años los afrodescendientes pudieron desarrollar una ocupación que se identificó con un territorio del que paulatinamente se fueron volviendo dueños y ya para 1870 era marcada su presencia tanto en el puerto y ciudad de Arica en donde habitaban sectores como la Chimba y el barrio Lumbanga, como también en los valles del interior, siendo el más destacado el Valle de Azapa (Briones, 2004). Siguiendo las riberas del río San José establecieron una pujante sociedad de carácter agrícola y ganadera la que alimentaba con sus productos a la misma ciudad de Arica adonde bajaban a comerciar cotidianamente

(Baéz, 2010; Salgado, 2013). En la misma época se consolidaron una serie de prácticas culturales que, teniendo como base la cultura traída desde África, se complementará con componentes derivados de la sociedad española y también de una fuerte base andina de donde surgirán una serie de tradiciones festivas que se mantienen hasta la actualidad y que identifican a lo afrodescendiente en la región, tales como la festividad de la Virgen de las Peñas, las celebraciones a las Cruces de Mayo, las fiestas de Carnaval y otras celebraciones derivadas de las prácticas productivas como las danzas y músicas asociadas a la reima o cosecha de la aceituna. La producción de olivos pasó también a ser característica de la presencia afro existiendo hasta hoy una estrecha relación entre la aceituna negra azapeña y la población afrodescendiente (Alarcón, Araya y Chávez, 2017).

En esos tiempos se consolidaron importantes linajes de familias predominantemente afros que han sido importantes en el proceso de reemergencia identitaria. Los Albarracín, Baluarte, Corvacho, Ríos, Llerena, entre otros apellidos se fueron casando entre sí y también se vincularon con la población indígena que habitaba los mismos sectores generando lazos de parentesco que los relacionan hasta hoy. Para fines de la década del 1870 la sociedad afrodescendiente de Arica y sus valles se integraba en una zona de alto dinamismo económico lo que incentivó la llegada de numerosos comerciantes extranjeros que también se emparentaron con las ya tradicionales familias afrodescendientes. Recuerdo de esos tiempos son los registros fotográficos de la familia Yanulaque los que muestran la compleja articulación de los distintos

componentes que conformaban la sociedad ariqueña en ese entonces (Ruz y González, 2013).

Pero a partir de 1870 todos estos logros se esfumaron en solo algunos años. Desde mediados del S. XIX se venía produciendo en las regiones contiguas de una pujante producción de salitre mineral que llegó a ser llamado del oro blanco, lo que motivó que personas de distintos lugares llegaran a trabajar a la pampa salitrera. El éxito económico de una producción en ese tiempo en manos bolivianas y peruanas, a lo que se le sumó la irrupción de capitales ingleses y también de los intereses chilenos, van a desembocar en la conocida Guerra del Salitre o Guerra del Pacífico. Dos años duró la confrontación de la que saldría triunfante Chile lo que provocaría la anexión de varias provincias al norte de Copiapó, en ese entonces la última ciudad chilena antes del despoblado de Atacama. Fue el inicio de lo que con posterioridad será conocido como la chilenización de esas regiones, siendo la ciudad de Arica y sus alrededores duramente afectadas por la irrupción tanto del ejército de ocupación como de la posterior imposición de una nueva civilidad que debía arrasar con todo vestigio de peruanidad en la región (González, 2004).

De esta manera, luego de la Guerra del Pacífico, los afros pasaron a representar lo peruano en la región y fueron directamente afectados por las campañas de chilenización del territorio. Muchos de ellos fueron asesinados y debieron dejar sus tierras y partir a zonas más al norte del Perú. Numerosas familias fueron divididas en este proceso y muchos de los afros en la medida en que tuvieron que partir al Callao y otras zonas

del Perú, perdieron las tierras y propiedades que tenían en posesión tanto en la ciudad de Arica como en los valles circundantes (Díaz, et.al., 2013). Esta situación es sin duda el mayor impacto que va a recibir la población afrodescendiente en la región ya que a partir de entonces tendrán que ajustar sus modos de vida a una nueva nacionalidad. Es en ese tiempo que en Chile se van a fortalecer los discursos pigmentocráticos que excluirán a la población afro de los componentes de la nación.

Los impactos de esta situación se deben dimensionar en todas las esferas de la vida social lo que sin dudas debe considerarse como una deuda para el actual Estado chileno. Al igual que se reconoce que la invasión de las tierras de la Araucanía en el sur del país ha generado una «deuda histórica» que debe ser resarcida, los impactos sociales, económicos, políticos y religiosos que causó la ocupación chilena del territorio deben ser todavía dimensionados para avanzar, además, en políticas de reparación (González, 2004; Díaz et al., 2013).

Una de las repercusiones más importantes de lo anterior fue la invisibilización (Waldman, 2004). En la medida en que lo negro representaba lo peruano, fueron marcados negativamente y muchos tomaron la decisión de ocultar su identidad lo que se tradujo por decenas de años en matrimonios interraciales, de manera tal de ir transformando su imagen a través del mestizaje, lo que fue estimulado por otros hechos importantes como la misma decadencia de las salitreras desde principios del siglo XX y la llegada paulatina de los ex trabajadores del salitre, llamados pampinos, a la región. También los va a afectar de sobre manera la falta

de resolución de la cuestión limítrofe, lo que aumentó las persecuciones en contra de los que se identificaban con el Perú, cuestión que se vino a zanjar recién en el año 1929 con el tratado de Lima (Campos y Espinosa, 2017).

Después de esa fecha la soberanía chilena se fue asentando cada vez con mayor fuerza en la región que, despojada de sus antiguas relaciones económicas y políticas, caerá en un estancamiento económico y social que recién se comenzará a superar con la llamada Junta de Adelanto creada en 1958 y que tenía como finalidad impulsar el desarrollo del Departamento de Arica, acentuándose tanto la presencia chilena en el territorio como la invisibilización, marcación y la exclusión de los afrodescendientes (Ruz, Galdames y Díaz, 2015).

Esta invisibilización operó como condición del surgimiento del mestizo ariqueño chileno y estuvo operando sin contrapesos hasta finales del siglo XX. No obstante, son numerosos los momentos en que ya en el S. XX siguieron apareciendo los negros. En 1925 se realizaron estudios médicos por el Dr. Juan Noé cuya finalidad era caracterizar la resistencia de los afrodescendientes a la epidemia de malaria que afectaba a la región. En esos años también muchos regresaron y demandaron judicialmente por la restitución de sus tierras y todavía en 1950 aparecían como un grupo étnico diferenciado (Wormald, 1972). Así lo señala también Luis Urzúa, un autor local, el que en su libro Arica Puerta Nueva del año 1957 relata que «[…] Hasta el día de hoy subsisten, algo desteñidos, en el Valle de Azapa, donde fueron ocupados en las plantaciones de caña de

azúcar y molinos de aceite. Su inmunidad a las enfermedades tropicales favoreció su desarrollo y lograron formar un grupo étnico considerable, a punto que Arica semejaba un poco a África, no solo en la fonética sino en el colorido, hasta principios de este siglo. Las características morenas se delatan todavía en muchos vecinos de calidad social distinguida […]» (Urzúa, 1957, p. 46). En 1962, formaron parte de la selección de fútbol de Arica que se enfrentó a la Selección Chilena y en 1969 Humberto Palza Corvacho fue electo diputado por el período 1969-1973 y luego senador en 1990. En 1881 Emilio Ulloa, también afrodescendiente, obtuvo varias medallas de oro en torneos sudamericanos y en 1984 clasificó a semifinales en los Juegos Olímpicos de Los Ángeles. Ulloa fue uno más de los exponentes afrodescendientes en los deportes que destacaron en el atletismo, fútbol, boxeo y otras disciplinas. Ya en los años 90 fue electa en la comuna de Camarones Sonia Salgado quien, apoyada por una amplia base indígena aymara, será una de las primeras alcaldesas mujeres después del retorno a la democracia, y que se convertirá más tarde en una de las principales líderes del movimiento afrodescendiente (Campos y Espinosa, 2017).

De esta manera, durante todos estos años y a pesar de su invisibilización, marcaron su presencia en la ciudad vendiendo productos agrícolas, siendo parte de los sindicatos de estibadores del puerto y de varias organizaciones sociales de Arica, luchando, con su presencia, contra la idea general de su disolución que habría generado al mestizo ariqueño, lo que era constantemente reforzado por la idea general de que en Chile no ha-

bía negros (Ducongey Guizardi, 2014b). Todo esto comenzó a cambiar lentamente a mediados de los años 90, si bien se debió esperar hasta el año 2000 (inicio del siglo XXI) para que su demanda se institucionalizara y fuera visibilizada en Chile y en el resto del mundo (Campos, 2018).

Acciones y demandas de organizaciones afrodescendientes de la región de Arica

Las demandas de reconocimiento y visibilización de los afrodescendientes comienzan a partir del año 2000, cuando son invitados a participar de la Conferencia pre-Durban que se realiza en Santiago de Chile. Por vinculaciones políticas de la alcaldesa de la localidad de Camarones, Sonia Salgado, son convidados a participar como representantes de los descendientes de africanos en Chile, si bien hasta ese momento no había ningún reconocimiento explícito a la presencia negra en el país. Su participación en ese evento va a ser crucial y marcará un antes y un después en el movimiento afrochileno en el país, ya que esa reunión convocó a una gran cantidad de líderes del mundo afro en América, lo que sin duda fue el caldo de cultivo ideal tanto para su definición identitaria como para dar el puntapié inicial a sus futuras organizaciones. En esa reunión se darán, entre otros aspectos, dos grandes hitos. Por un lado, la adopción de la categoría afrodescendiente como representativa de la cuestión afro y negra en América; y, en segundo lugar, la irrupción de los afrochilenos quienes manifestaron en esa reunión públicamente su existencia en Chile, incluso en contra de la opinión de algunas autoridades asistentes, las que insistían en afirmar que en Chile no existía racismo porque no había

población negra, lo que fue contestado por los dirigentes (Geler, 2010; Guzmán y Geler, 2013).

En el año 2001 las y los dirigentes afro participaron de la Conferencia de Durban y a su regreso crearon la primera organización afro del país, la ONG Oro Negro, que tendría su inicio de actividades en el mes de abril del año 2001. Las finalidades de la organización han sido: visibilizar la presencia afro en Arica y en Chile; levantar estudios que permitan conocer la historia de la presencia afro en Arica y otros territorios; generar un marco de reconocimiento legal de lo afro en el país; ser visibilizados en instancias administrativas tanto en la región como en el resto de Chile, que sea incluida una pregunta sobre adscripción afrodescendiente en los Censos de Población y en otros levantamientos estadísticos como la encuesta Casen (Caracterización Socioeconómica); ser sujetos de políticas públicas pertinentes y, por último, promover el rescate y la difusión de la cultura afrodescendiente, específicamente a partir de sus celebraciones religiosas, los bailes, la música y la culinaria afrodescendiente (Del Canto, 2003). A partir del trabajo de esta ONG, se instaló el tema afro en la región y surgieron nuevas organizaciones que se escindieron de Oro Negro, como Lumbanga, Tumba Carnaval, Arica Negro, el Club del Adulto Mayor Julia Corvacho Ugarte y la organización de mujeres Luanda; se conformaron alianzas de organizaciones y se impulsó una agenda en conjunto para conseguir expresar de manera institucional el movimiento (Espinosa, 2013).

En el año 2009 se presentó la primera moción de reconocimiento que, si bien no prosperó, fue base para la nueva presentación del año 2016 la que luego de casi tres años de ardua lucha va a concluir con la promulgación de la Ley 21.151 que otorgó reconocimiento legal al pueblo tribal afrodescendiente chileno. Y si bien esto ha sido un gran logro, se debe precisar que para llegar a cumplir ese objetivo tuvieron que pasar por distintos procesos. Desde el año 2008 se organizó una campaña para ser incorporados en el Censo 2012, lo que finalmente no fue posible, si bien el INE se comprometió a realizar un estudio de caracterización de la población el que finalmente entregó sus resultados en el año 2014 (INE, 2014; Campos, 2018). Hoy existen más de cuarenta organizaciones con distintos fines y se ha institucionalizado la presencia afro con una Oficina Afrodescendiente en Arica y con la participación en una mesa de coordinación regional y están trabajando hoy en conjunto con la finalidad de apoyar la necesaria reglamentación de la ley y por tener una presencia activa en la discusión por una nueva Constitución tan importante en el Chile actual (De la Maza y Campos, 2020).

Respuestas por parte del Estado, la Sociedad Civil y el Mundo Académico

La demanda afrodescendiente ha provocado diferentes respuestas que han marcado su proceso de reconocimiento hasta hoy. Las reacciones a sus demandas han estado enmarcadas en una lógica ambivalente y a veces contradictoria, no diferente a aquella que se manifiesta cuando se abordan las cuestiones indígenas en el país.

En primer lugar, se debe afirmar que el inicio de la invisibilización de los afrodescendientes en el país obedeció a una política pública, conocida como la Campaña de Chilenización del Norte (González, 2004). Con posterioridad se destacan, después de 1993, los efectos de la Ley Indígena 19.253 que fue a su vez producto del proceso de democratización que vivió la sociedad chilena a fines de los años ochenta. Este nuevo marco jurídico y social implicó que emergieran distintas demandas de reconocimiento las que han sido catalogados como procesos etnogenéticos (Campos, 2014; Duconge y Guizardi, 2014a). Indígenas urbanos a mediados de los noventa (Campos, 2019), afrodescendientes a partir del año 2000 y diaguitas y changos en la actualidad, son el ejemplo de cómo con el cambio de las condiciones de reconocimiento se ha posibilitado la emergencia de demandas étnicas y raciales que aspiran a la visibilidad y la posibilidad de ejercer derechos y beneficios específicos.

En el caso de los afrodescendientes, las respuestas más positivas se han dado por parte del gobierno regional y solo últimamente se ha sumado la acción del gobierno central para generar políticas de reconocimiento de lo afrodescendiente. Lo mismo ha pasado con las universidades y con el resto de la sociedad civil, la cual ha ido lentamente cambiando y haciéndose más proclive a la temática siendo en la actualidad más sensible a la demanda.

Con respecto al gobierno regional y nacional, el movimiento social de las organizaciones ha permitido que se hayan implementado diferentes políticas públicas como el apoyo desde el CNCA (actual Ministerio de

las Culturas) a las organizaciones de bailes y de música afro, la creación de una oficina afrodescendiente, la creación de una Ruta Patrimonial del Esclavo, la implementación de la encuesta ENCAFRO; la creación de un NODO Afrodescendiente para impulsar acciones de emprendimiento económico en el área de negocios; la participación en la Consulta amparada en el Convenio 169 de la OIT para validar la propuesta del nuevo Ministerio de las Culturas. Estas y otras acciones han contribuido a instalar la cuestión afrodescendiente de manera positiva en el país, no obstante, otras acciones del Estado han apuntado más bien a la falta de reconocimiento y que reflejan además las contradicciones de un Estado que se ha pensado históricamente sin negros y que intenta invisibilizar la demanda afro. Específicamente me refiero a la respuesta a una carta en que las organizaciones afro demandaron reconocimiento y la inclusión en el Censo 2017, en que se les aclaró que se si bien se había tomado conocimiento de su solicitud, no se debían preocupar ya que el gobierno estaba preparando un proyecto de ley sobre migrantes y que sin duda sus demandas serían contempladas ahí (INE, 2015; Ministerio de Desarrollo Social, 2015). El segundo caso tiene que ver con el Censo y la inclusión de una pregunta específica sobre los afrodescendientes, lo que se venía solicitando desde el año 2008. Al respecto, no consiguieron entrar en el Censo 2012 y luego que ese Censo se tuviera que repetir el 2017, tampoco fueron considerados. Los argumentos al respecto fueron de diferente índole, desde que no había tiempo, hasta que ya estaban contemplados en la pregunta sobre indígenas que establecía al final la categoría «otros»,

y que si así lo deseaban podían reconocerse en ese ítem. Otros de los argumentos desplegados por la misma directora nacional del INE apuntaron a que la demanda por aparecer en el Censo era de diferentes sectores y ella no podía considerar a los afros y dejar a otros de lado, como a los microempresarios o los discapacitados o personas con necesidades especiales. El caso del Censo terminó en tribunales y con un dictamen contrario a los intereses de los afros, bajo el argumento de que como en Chile no habían sido reconocidos los afrodescendientes, no se había vulnerado ninguna garantía constitucional, ya que no existían como sujetos legales, es decir, algo así como: no les podemos reconocer derechos como afrodescendientes, ya que en Chile no han sido reconocidos como tales (Observatorio Ciudadano, 2017). En otro trabajo he apuntado a que los sustentos de la exclusión se basan en la declaración de principios del Estado chileno (en Chile no hay negros), en la idea de que los negros son siempre de otro lado (migrantes extranjeros) y que la pertenencia a la nación se da en la medida en que se ajustan al padrón pigmentocrático blanco europeo que reviste el mestizaje chileno, ocultando todas las otras composiciones raciales y étnicas. (Campos, 2018).

Con respecto a la sociedad civil, al principio la respuesta fue de asombro ante lo que se veía como una intempestiva aparición de los afros, sobre todo pensando que muchos de los líderes eran personas que hasta hace poco tiempo atrás nunca habían sido vistos ni se identificaban como descendientes de africanos. Por parte de los indígenas también se obtuvo en algunos casos una respuesta no favorable derivada de la incredulidad

de aceptar a los afros como un pueblo originario cuando habían llegado desde el extranjero. Al respecto, incluso en audiencias públicas como la reunión final por la consulta del Ministerio de las Culturas, los aymaras y los quechuas manifestaron estar en contra del reconocimiento de los afrodescendientes como pueblos originarios, no entendiéndose que lo que se buscaba era amparar la demanda afro en el Convenio 169 de la OIT, en su calidad de pueblos tribales. Lo que se evidencia, además, es la posibilidad de que tal negación provenga de que tanto afros como aymaras y quechuas se disputan un mismo territorio considerado como propio, como también los mismos recursos que ya se consideran escasos y que se refieren a los dispuestos en la Ley 19.253. De todas formas, en Arica ya tienen varios años acostumbrados a la presencia afro y forman parte ahora de las principales festividades de la región y hay un apoyo transversal a su presencia en la ciudad y principalmente en el Valle de Azapa. Las redes que tenían antes del movimiento han permitido situarlos en todos los ámbitos de la vida social destacando, además, con nuevas iniciativas para el fortalecimiento de la sociedad civil, como las escuelas de batucadas orientadas al trabajo con jóvenes de escasos recursos. Por último, en estos impactos, importante fue la campaña que se hizo a nivel nacional para ser incorporados en el Censo 2017 y con posterioridad para que se reconocieran utilizando la categoría «otros» de la pregunta indígena. De esta manera, lo que había sido una provocación de la directora del Instituto Nacional de Estadísticas, terminó siendo una oportunidad para posicionar el tema afro a nivel regional y también en el resto del

país y permitió convocar a una mayor cantidad de personas a conocer y también a identificarse con lo afrodescendiente.

Con respecto al mundo académico, Chile, hasta el año 2010, había tenido escasa producción con respecto a los afrodescendientes. En los años 60 estuvieron los pioneros trabajos de Rolando Mellafe, los que a pesar de su calidad no consiguieron instalar una línea visible de reflexiones y estudios con respecto a la presencia negra en Chile. No obstante, sobre todo en lo que respecta a estudios históricos, se trabajó en el Chile central y también en Arica con procesos judiciales, estudios de censos y otras investigaciones marginales en volumen si bien de gran importancia para sustentar al futuro movimiento. De otras disciplinas, específicamente de antropología y de sociología, prácticamente no existieron estudios hasta el año 2013 en donde comienzan a aparecer artículos que abordan la temática de los bailes, la expresión cultural, la etnogénesis y la cuestión organizacional. Cabe destacar que en la misma región existe la Universidad de Tarapacá, cuyo departamento de Historia ha liderado el último tiempo la construcción de un marco histórico pertinente para abordar el caso afrodescendiente (Díaz, et. al., 2013). En cuanto a la antropología y el trabajo etnográfico, los afro tuvieron que solicitar apoyo a una universidad en Santiago que históricamente había trabajado con ellos, para la construcción de un informe que permitiera dar cuenta de sus especificidades culturales actuales, ya que no sentían que hubiera apoyo desde la misma región. En los últimos años solo desde la Universidad Academia de Humanismo Cristiano se han defendido 5 tesis sobre la temática afro,

se han publicado artículos en revistas de divulgación científica y se ha liderado el proceso para la constitución de la Red Chilena de Estudios Afrodescendientes, lo que ha permitido visibilizar el mundo afro ariqueño y promover nuevos estudios sobre la materia.

El sustento internacional de lo afrodescendiente en Chile

El apoyo desde el movimiento afro internacional surge con la participación en la Conferencia pre Durban, se profundiza con el viaje de los dirigentes a Sudáfrica en el 2001 y luego se ha potenciado con el contacto de diversas personas y organizaciones a partir del mismo año. A través del trabajo en la CEPAL, comenzaron a ser integrados en los distintos estudios que se han realizado en estos años acerca de los afros en América, lo que les ha servido para conectarse con otros líderes, con investigadores y también con organizaciones. Las influencias más destacadas han sido la de Sheila S. Walker, activista e intelectual estadounidense, quién ha publicado dos libros en que aparecen considerados los negros de Arica (Walker, 2001; 2012) y también se ha destacado la influencia del movimiento afrouruguayo, específicamente por los aportes de Romero Rodríguez y su asesoría al movimiento en Chile. También formaron parte del Proyecto Candela, lo que vino a racializar la demanda y han mantenido contacto permanente con los afroperuanos, colombianos y bolivianos. Desde el año 2001 han participado sus líderes, especialmente Marta Salgado de la ONG Oro Negro y Cristián Baez de Lumbanga, en diferentes eventos realizados a lo largo de América Latina y también de los Estados Unidos y han trabajado de manera cercana con intelectuales y activistas

de Colombia (Eduardo Restrepo), de México (María Elisa Velázquez), de Perú, de Bolivia y también de Brasil. En los últimos años han llegado estudiantes tesistas de diferentes universidades para conocer esta inédita experiencia de afrodescendientes en Chile, lo que sirve, además, para ir ampliando la visibilidad y los contactos del movimiento. En la misma línea el trabajo, se viene realizando una agenda con los diferentes organismos de la ONU en Chile que permiten conectar a los afrochilenos con las agencias internacionales, las que comenzaron a cooperar en el financiamiento y en la gestión de diversas iniciativas a las que se han sumado en el último tiempo la Cancillería y su relación con diferentes países con presencia mundial en la cuestión afro. En solo 20 años los afrochilenos han construido un nombre conocido y han pasado así de la invisibilidad a la presencia y el reconocimiento.

La cuestión migrante y el reconocimiento afrodescendiente

Como hemos señalado el movimiento en sus inicios tenía cómo orientación la demanda del reconocimiento para los afrodescendientes que habitaban el Valle de Azapa, pero con el tiempo y en la medida en que se fueron incorporando a una reflexión panafrodescendiente, necesariamente el movimiento pasó a vincularse con la temática de la migración de afros al país, proceso que se ha acentuado en los últimos 10 años con la llegada de altos contingentes de ecuatorianos, cubanos, colombianos, dominicanos y haitianos que están cambiando hoy día la conformación étnica racial del país (Valle, 2014). Específicamente han generado alianzas que permiten sustentar una base de mayor amplitud y de escala nacional

al movimiento afro, en iniciativas como el Decenio Afrodescendiente y programas contra el racismo y la discriminación. También ha tenido impacto en el cambio de orientación de la elección de las opciones matrimoniales, impulsándose el proceso de matrimonios entre afro que lentamente se ha ido manifestando a partir del año 2000. En este sentido se ha pasado a entender que lo afro será visibilizado de mejor manera en el país en la medida en que se corresponda con el movimiento afro internacional, lo que los ha ayudado a reconocerse en las demandas contra la discriminación que se levantan desde las voces de los migrantes, muchos de ellos provenientes de culturas y de tradiciones que históricamente han mantenido un contacto mayor con las formas culturales africanas, como es el caso de los haitianos.

Reflexiones finales

En Chile los afrodescendientes están presentes en el norte del país desde antes que se llevara a cabo la Guerra del Pacífico. Desde el inicio la relación fue de oposición y contraria a su presencia, como se ha visto con las campañas de chilenización y la identificación de lo negro con lo peruano. Desde ahí en adelante operó la invisibilización y la negación de su presencia, imponiéndose una perspectiva de pigmentocracia nacionalista que construye al país como racialmente blanco, negando todo componente afrodescendiente y minimizando la participación indígena en la actual composición étnica racial del país. La comparación con los países vecinos, exceptuando Argentina y Uruguay, situaron a Chile como parte de los países blancos de Sud América con lo que la negación de lo

negro se ha vuelto algo arraigado en el espíritu nacional. Pero todo lo anterior se ha realizado contra la evidencia de presencia afro en diferentes ciudades y en la misma historia nacional. En este sentido ha operado la invisibilización ideológica que desconoce lo negro como componente de la nación más allá de las evidencias que implican lo contrario. Y el caso de Arica es particularmente paradójico ya que como se ha visto, hasta 1930 la ciudad era mayoritariamente negra. Para estos procesos de negación y de invisibilización operan diferentes mecanismos, como la pigmentocracia nacionalista, y otros que han sido también desarrollados para excluir la matriz indígena de la presencia nacional, destacándose expresiones eufemísticas como Pacificación de la Araucanía y la expresión usual que afirma que en Chile no hay racismo porque no hay negros. Estos son ejemplos de la ambigüedad en el reconocimiento de lo afro que he abordado en este trabajo, representativo de un discurso alienado que se construye sobre una falsa matriz y a espaldas de su realidad sociocultural e histórica.

Los procesos de democratización de fines de los ochenta obligaron a los Estados a definir nuevos estatutos de convivencia y de reconocimiento con los que se abren, a partir de entonces, nuevas perspectivas con respecto a lugar que tienen los indígenas en el país, comenzando un lento proceso de visibilización. Este mismo proceso va a marcar, años después, la aparición del movimiento afrodescendiente. A partir de los años 90 se han generado distintas políticas de la diferencia en la línea de un multiculturalismo neoliberal carente hasta hoy de reconocimiento político y lo

que también se aprecia en cuanto a los afro los que han tenido hace ya 15 años financiamiento para actividades típicamente culturales como los bailes y las batucadas, pero han avanzado poco en relación a reconocimientos políticos explícitos que los lleven, más allá de la promulgación de la ley, a tener una reparación del daño causado por la ocupación por parte de Chile de su territorio, o del ser o no contados en los censos. Las ambigüedades y contradicciones han sido evidentes y si por un lado se reconoce con diferentes políticas la presencia afro en el país, por el otro se insiste en los discursos racistas y discriminadores que siguen marcando la exclusión.

Referencias bibliográficas.

Alarcón, J., Araya, I. & Chávez, N. (2017). Identidad negra en tiempos de globalización. *Memorias de abuelos y abuelas afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura.

Báez, C. (2010). *Lumbanga. Memorias Orales de la Cultura Afrochilena*. Santiago: Fondo Cultura: Libro y Lectura.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Briones, V. (2004). Arica Colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas. *Chungará,* Vol. 36 (Suppl), 813-816.

Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Revista Runa*, Vol. 23(n.1), 61-88.

Campos, L. (2019). Mapuche en la ciudad de Santiago. Etnogénesis, reconfiguración identitaria y la patrimonialización de la cultura. *Antropologías Del Sur,* 6 (11), 135-153.

Campos, L. (2018). Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática. *Antropologías Del Sur,* 4(8), 15-31.

Campos, L. (2016). El patrimonio y las demandas de reconocimiento cultural. En Alvarado, M., et. al. *Patrimonio y pueblos indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural.* Santiago: CIIR-Pehuén.

Campos, L. (2014). El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En Trinchero, H, Valverde, S., Campos, L. (Coord). *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO - UBA - UAHC.

Campos, L. (1999). Negros y morenos. La población Afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca. En Bartolomé, M.A. & Barabas, A (Coord.) *Configuraciones Étnicas en Oaxaca.* México: INI-INAH.

Campos, L. & Espinosa, M. (2017). Informe final Proyecto Recolección y clasificación de datos etnoterritoriales afrodescendientes de la Región de Arica y Parinacota. Mimeografiado. Santiago: Municipalidad de Arica – Oficina Afrodescendiente - UAHC

CEPAL. (Sept. 2013) *Consenso de Montevideo sobre población y desarrollo.*

Primera reunión de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe. Montevideo: CEPAL.

Cid, G. (2012). La nación bajo examen: La historiografía sobre el nacionalismo y la identidad nacional en el siglo XIX chileno. *Polis*, Vol.11 (32), 329-350.

De la Maza, F. y Campos, L. (2020). The irruption of Afro-descendants in diversity politics: the case of Arica in northern Chile, Identities, DOI: 10.1080/1070289X.2020.1813458.

Del Canto, G. (2003) *Oro Negro. Una aproximación a la presencia de comunidades afrodescendientes en la ciudad de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Semejanza.

Díaz, A., Galdames, L., Ruz, R. (2013). *Y llegaron con cadenas: las poblaciones afrodescendientes en la historia de Arica y Tarapacá (siglos XVII-XIX)*. Arica: Universidad de Tarapacá.

Duconge, G. y Guizardi, M. (2014a). Diásporas, etnicidad y etnogénesis: de las reflexiones teóricas a los estudios de caso sobre las comunidades afro-descendientes en América Latina. *Papeles de Trabajo* (28), 95-119.

Duconge, G. y Guizardi, M. (2014b). Afroariqueños: configuración de un proceso histórico de presencia. Revista *Estudios Atacameños* (49), 129-151.

Espinosa, M. (2013). *Reconstrucción identitaria de los afrochilenos de Arica y*

el Valle de Azapa. Tesis para optar al título de Antropólogo y al grado de Licenciado en Antropología Social, UAHC, Santiago.

Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación en Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Protohistoria.

González, S. (2004). *El Dios Cautivo: Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago: Lom.

Guzmán, F. y Geler, L. (2013). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas mestizas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblios.

INE. (2015). Carta Respuesta de la directora nacional Ximena Clark a la respuesta a la presentación remitida por el Jefe de Gabinete de la Subsecretaria de Economía y Empresas De Menor Tamaño, respecto del documento enviado por el Movimiento Político, Social y Cultural Afrodescendiente en Chile, a la Presidencia de República. ORD. N. 2401. 16 de diciembre. Santiago: INE.

INE. (2014). 1ª Encuesta de Caracterización de la población afrodescendiente. Región de Arica y Parinacota. Arica: INE.

Klein, H. (1999). *The Atlantic slave trade*. Nueva York: Cambridge University.

Lipschutz, A. (1944). *Indoamericanismo y el Problema Racial en las Américas*. Santiago: Nascimiento.

Ministerio de Desarrollo Social. (2015). Carta N. 10. Carta enviada por el Coordinador Nacional de Consulta y Participación Indígena a Cristián

Báez como respuesta a carta enviada a Presidenta de la República Sr. Michelle Bachelet Jeria. 23 de marzo. Santiago: MIDESO.

Observatorio Ciudadano. (2017). El Censo y la exclusión de los afrodescendientes. Declaración Pública, http://www.mapuexpress.org/?p=17426, 21 de abril de 2017.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Ruz, R., Galdames, L. y Díaz, A. (2015). *Junta de Adelanto de Arica (1858-1976). Experiencia, documentos e historia regional*. Arica: Universidad de Tarapacá.

Ruz, R. y González, A. (2013). *Archiuvo fotográfico. Manuel YanulaqueScorda (1850-1934). Historia e imágenes ariqueñas*. Santiago: Ediciones Universidad de Tarapacá/Consejo Nacional de las Artes y la Cultura.

Salgado, M. (2013). *Afrochilenos: una historia oculta*. Arica: Ediciones Krom.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina.

Telles, E. y Steele, L. (2012). *Pigmentocracia en las América: ¿cómo se relaciona el logro educativo con el color de piel? Perspectivas desde el barómetro de las Américas*. Nashville: Vandelbilt University.

Thomas, H. (1998). *The slave trade. The history if the Atlantic slave trade 1440 – 1870*. Oxford: Macmillan.

Urzúa, L. (1964) *Arica, puerta nueva*. Santiago: Andrés Bello.

Valle, M. (2014) Inmigrantes afrodescendientes en Santiago de Chile: procesos de estigmatización y resistencia retórica. *Revista Trabajo Social* (87), 3-19.

Wade, P. (2005). La política cultural de la negritude en Latinoamérica y el Caribe. *Guaraguao, Revista de Cultura Latinoamericana*, Cecal, Año 9, N. 20, 8-38.

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica.* AbyaYala, Quito.

Waldman Mitnick, G. (2004). Chile: indígenas y mestizos negados. *Política y cultura* (21), 97-110.

Walker, S. (2001). *African roots/American Cultures. Africa in the creation of the Americas.* Nueva York: Rowman and Littlefield.

Walker, S. (2012). *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Popayán: Universidad del Cauca.

Wormald, A. (1972). *Historias olvidadas del Norte Grande*. Arica: Universidad del Norte.

Wormald, A. (1969). *El mestizo en el departamento de Arica*. Santiago: Ráfaga.

Wormald, A. (1968). *Frontera norte*. Santiago: Orbe.

CAPÍTULO 4

«Los hijos del destierro»[13]: El pueblo afrodescendiente Garífuna, siempre migrando.

Carlos Agudelo

Uno de los aspectos que siempre caracterizó al pueblo garífuna fue la movilidad forzada por las circunstancias de su historia y de su presente. Este movimiento permanente se hunde hasta sus raíces. Su origen fue el mestizaje entre africanos e indígenas; los primeros llegados a las Antillas procedentes de África en esa gran migración forzada que fue la trata esclavista ; los segundos, tribus Caribes y Arawak provenientes de América del Sur. Fueron llamados los *Caribes Negros*[14]. Este proceso se inició hacia mediados del siglo XVII en medio del empuje colonial. Luego de muchos años de resistencia, en 1797 fueron deportados hacia las costas

13 Tomado del título de un documental sobre la historia del pueblo garífuna. «Los hijos del destierro. Memorias del Pueblo Garífuna de América Central», Realización Melesio Portilla Producción AFRODESC-EURESCL, 2010.

14 Así los nombraban las crónicas coloniales y los primeros estudios etnohistóricos. *Garífuna* es el término de autoidentificación en su propia lengua que significa *Caribe* en alusión al componente amerindio de su etnogénesis. Este es adoptado de forma general en los estudios sobre este pueblo desde los años 1970 (González, 2008).

de Centroamérica por el imperio británico. En búsqueda de condiciones de preservación como pueblo iniciaron un proceso de poblamiento que se extendió desde Honduras, sitio de llegada, hasta asentamientos en las costas de Belice, Guatemala y Nicaragua. La movilidad garífuna continuó con el proceso migratorio hacia los Estados Unidos desde mediados del siglo XX[15]. Empujados por el agravamiento de sus condiciones de subsistencia, esta dinámica de movilidad continúa hasta el presente. El permanente trasegar de los garífunas sigue alimentado por recurrentes ciclos de crisis hasta llegar al momento actual de la pandemia del COVID 19, con sus graves efectos sanitarios y socioeconómicos.

Por todo esto nos parece pertinente la figura metafórica de «hijos del destierro» como caracterización de uno de los rasgos fundamentales de los garífunas. Pero lejos de ser víctimas pasivas de esta sucesión de situaciones de destierro, protagonizaron un proceso dinámico de resistencia y adaptación. La movilidad que caracterizó el devenir histórico de estas poblaciones ha forjado como respuesta un discurso de afirmación territorial transfronteriza y transnacional. En este sentido es justa también la identificación que hace González (2008) de los garífunas como los

15 Según estimaciones del proyecto ECADERT (Estrategia Centroamericana de Desarrollo Rural Territorial) del SICA- Sistema de Integración Centroamericano, el total de la población garífuna en Centroamérica es de aprox. 230 000 (200 000 en Honduras, 22 000 en Belice, 5000 en Guatemala y 2500 en Nicaragua). Sobre los garífunas residentes en los Estados Unidos hay estimaciones que afirman que se trata de la misma cantidad de pobladores que en Centroamérica. Lo que nos da una cifra total de unos 500 000 (ECADERT – SICA, 2013; Agudelo, 2011).

«peregrinos» del Caribe, conectando su etnohistoria con una dinámica recurrente de movilidad. La preservación y continuidad de elementos relevantes de su cultura fueron un factor determinante para la continuidad de su existencia como pueblo, así como un factor de resistencia frente a las condiciones sociales precarias a las que se enfrentaron a lo largo de su historia. Dos aspectos centrales de la cultura garífuna son su lengua[16] y su espiritualidad expresada a través del *culto a los ancestros*[17]. La música, la danza y las prácticas de subsistencia y alimentación denotan rasgos indígenas y de origen africano. En 2001 su cultura fue reconocida por la UNESCO como patrimonio universal cultural intangible de la humanidad. La afirmación de su cultura se articula a un discurso en el que se reivindican como una *nationacrossborders* (Palacio, 2005). En efecto, sus rasgos culturales, sus formas organizativas y su afirmación como un solo pueblo más allá de las fronteras se manifiestan en la interacción continua de sus familias extensas y el conjunto de los miembros de sus comunidades dispersas en los 4 países centroamericanos y en los Estados Unidos.

Nuestro propósito es trazar los rasgos que caracterizaron a los garífunas como pueblo constituido en un proceso de movilidad más allá de las fronteras desde sus orígenes. Presentaremos algunos elementos sobre las implicaciones que la consolidación de las fronteras nacionales centroamericanas tuvo para las lógicas de movilidad de los garífunas. Veremos

16 Lengua de origen Caribe-Arawak con elementos de lenguas africanas y otros del francés, inglés y español incorporados en el proceso de contacto colonial (Suazo, 2011).

17 Son numerosos los estudios sobre la religiosidad garífuna. Ver Palacio (1973).

como las fronteras, en tanto que demarcadores de los espacios nacionales y líneas de control migratorio en Centroamérica, no fueron un obstáculo mayor para la circulación transnacional garífuna. En este sentido, cuando hablamos de «frontera» queremos expresar que los límites nacionales se manifiestan más bien bajo la forma de las políticas específicas que se fueron implementando en cada Estado-nación y fueron marcando impactos diferenciados en el pueblo garífuna según el país en el que estuviesen asentados. Este tipo de «frontera» tiene implicaciones en cuanto al lugar de los garífunas en las sociedades nacionales de cada país, el tipo de problemáticas que los afectaron como población y las formas organizativas y reivindicaciones específicas. En el contexto regional centroamericano, plantearemos algunas reflexiones puntuales sobre la iniciativa del Sistema de Integración Centroamericano – SICA, la Estrategia Centroamericana de Desarrollo Rural Territorial 2010-2030 (ECADERT), que incluyó al pueblo garífuna como representativo de uno de sus ejes de ejecución llamado «Territorios afines centroamericanos».

Como ya lo mencionábamos, la movilidad y circulación transnacional del pueblo garífuna no quedó circunscrita a sus países de asentamiento en Centroamérica. Rebasando las fronteras centroamericanas, a mediados del siglo XX se consolidó un significativo proceso de migración hacia los Estados Unidos por parte de los garífunas. Esta nueva dinámica de movilidad va a tener sus características propias y cambios notables a lo largo de su transcurrir. En la migración garífuna hacia los Estados Unidos presentaremos sus antecedentes y los elementos de continuidad con

la lógica de movilidad articulada con su afirmación cultural como pueblo transnacional. Pero también evocaremos la forma como este proceso migratorio se vio afectado por los diversos cambios de orden global, regional y nacional tanto en Centroamérica como en los Estados Unidos hasta llegar a la problemática en curso en el momento de escribir este texto, la irrupción de la pandemia del COVID 19. En medio de un panorama crítico para las dinámicas migratorias de los garífunas, podemos observar cómo los procesos de movilización de su identidad y las fortalezas de sus formas organizativas siguen siendo un factor de resistencia y de afirmación como pueblo afrodescendiente transnacional.

Nuestro acercamiento al estudio del pueblo garífuna tuvo como punto focal la construcción histórica de su identidad y sus dinámicas de movilización política.[18] El contexto en el que enmarcamos nuestro trabajo fue el llamado «giro multicultural» operado en Latinoamérica desde los años 1990[19]. En general se trató del protagonismo en el espacio público que alcanzaron las movilizaciones por derechos y las formas de reconocimiento de la diversidad cultural y etnorracial en las sociedades de la región. Para el caso de los garífunas esta dinámica se expresó en procesos

18 Mi trabajo de investigación sobre estas temáticas referidas al pueblo garífuna se inicia en 2007 en el marco de una estancia de investigación en Centroamérica de 4 años. Ha continuado con periodos de trabajo de campo irregulares hasta el 2018.

19 La literatura sobre el multiculturalismo en América Latina es extensa. Para una muestra de aproximaciones al tema ver las compilaciones de estudios de caso y reflexiones analíticas en Gros, Doumulin (2012), Gutiérrez (2006), Hoffmann, Rodríguez (2007), Recondo, Agudelo (2007), Wade (2006), Diaz Polanco (2006).

multisituados en sus diversos espacios de vida en Centroamérica y Estados Unidos. La movilidad, la circulación transnacional, la unidad como pueblo más allá de las fronteras fueron elementos muy importantes inherentes al discurso garífuna.

Desde sus orígenes, atravesando fronteras

Aun antes del proceso colonizador europeo, las Antillas fueron un espacio de circulación de pueblos indígenas. Los Arawak y Caribes procedentes de la Amazonia y el suroriente del continente americano fueron los primeros pobladores de estas islas. Desde mediados del siglo XV se comenzó a registrar la presencia de europeos y con ellos los africanos forzados por la esclavización. En la isla de las pequeñas Antillas, San Vicente, se reconoce la llegada de los primeros africanos para 1635, luego del naufragio cerca de la isla de dos barcos negreros españoles.

Diversas fuentes de la historia colonial y de etnohistoria registran fuertes interacciones entre indígenas Caribes, emisarios religiosos, colonos y militares ingleses y franceses con africanos de diferentes condiciones. Entre estos estaban los fugitivos de naufragios y de las islas vecinas escapados de plantaciones. La presencia de africanos fue aumentando gradualmente hasta sobrepasar ampliamente en número a los indígenas. Fue en este marco que se consolidó gradualmente el proceso de mestizaje afro indígena del que surgieron los *Caribes Negros*. Las descripciones de los *Caribes Negros* en San Vicente destacan su movilidad y circulación entre las Antillas menores y su destreza para la navegación y el comercio

(Conzemius, 1928; Taylor, 1951; Cohelo, 1955; Davidson, 1974; Gullick, 1976; Gonzalez, 1988).

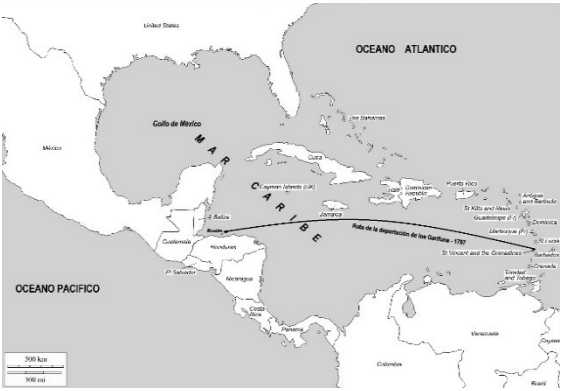


Imagen 1. *De San Vicente a Roatán (Honduras) 1797.*

En medio de las disputas coloniales por el control de la Antillas, la defensa por parte de los garífunas de San Vicente (*Yurumein* en lengua garífuna) que lo reivindicaban como su territorio, terminó siendo doblegada por el imperio británico. Los sobrevivientes de lo que se llamó la *Guerra Caribe* fueron deportados hacia la isla de Roatán en Centroamérica, en ese entonces bajo dominio colonial español. Al llegar a Centroamérica, *Yurumein* simboliza la tierra de los ancestros, territorio real y mítico de sus orígenes. En la continuidad de las manifestaciones de su religiosidad y afirmación de pertenencia común en tanto que grupo, la referencia a *Yurumein* fue una constante. Esta ocupó un lugar central en el discurso memorial, en los procesos de movilización po-

lítica, en la reivindicación y defensa de los nuevos territorios garífuna en Centroamérica y en su reivindicación como pueblo transnacional. Justamente uno de los momentos más importantes para las comunidades garífunas es la conmemoración de su llegada a Centroamérica y la consolidación de sus asentamientos. Estas celebraciones, que combinan elementos rituales con formas de manifestación política, tienen el nombre de *Yurumein*.

Los Garifuna llegaron a la isla de Roatán el 11 de abril de 1797 y al poco tiempo pasaron al puerto continental de Trujillo. Su proceso inicial de dispersión y asentamiento se dió en medio de las disputas por el control de las costas caribes de la región entre ingleses y españoles. Su forma de poblamiento en Centroamérica en general implicó movimientos migratorios graduales e irregulares, con idas y venidas hacia los primeros territorios de asentamiento y cambios de lugar generados por diversas razones hasta que se va consolidando el poblamiento de los nuevos espacios ocupados. La movilidad a partir de las costas de Honduras y sus posteriores asentamientos costeros respondía a la necesidad de encontrar nuevos espacios para afianzar sus prácticas básicas de subsistencia (pesca y agricultura) y a los requerimientos de mano de obra por parte de los ciclos productivos como la extracción maderera, el comercio y el transporte de gente y mercancías. Fue así como se produjeron gradualmente los procesos de poblamiento en lo que hoy son las costas Caribes de Honduras y Guatemala, la parte sur de Belice y la bahía de Bluefields y Laguna de Perlas en Nicaragua (Rey, 2005).

Los garífunas frente a los avatares de las fronteras centroamericanas

A partir de 1820 la Independencia de Centroamérica de los españoles y la posterior delimitación de fronteras nacionales no afectaron de forma sustancial la movilidad de los garífunas. Los nuevos países tuvieron que seguir confrontados a la presencia inglesa en La Mosquitia (frontera costera Honduras – Nicaragua) y la Honduras Británica, hoy Belice. La Federación Centroamericana establecida en 1820 se disolvió en 1834, lo que fragmentó la federación en 5 Estados nacionales: El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.[20] La dinámica de movilidad transnacional garífuna se apoyaba en el débil control de los nacientes Estados de sus fronteras marítimas y la continuidad en la búsqueda de mejores oportunidades productivas, laborales y de vida. Los lazos familiares de los garífunas ya estaban tejidos en la trama transnacional y mantuvieron sus rasgos fundamentales a lo largo del proceso de consolidación nacional desde mediados del siglo XIX hasta el presente. Las celebraciones rituales y las fiestas activaban los vínculos filiales pues las ceremonias rituales convocaban a los grupos de familias extendidas con presencia en los diferentes países (González, 2008), (Arrivillaga, 2010). Articuladas con las prácticas religiosas, las actividades asociativas y de movilización política de reivindicación de derechos territoriales, culturales y contra la

20 Belice era en el momento de la independencia y de la disolución de la Federación Centroamericana controlada por los ingleses y no se consideraba como parte de Centroamérica. Adquiere su independencia en 1981 y se integra al SICA, Sistema de Integración Centroamericano, pero sigue siendo miembro de la Mancomunidad de Naciones (commonwealth en inglés).

discriminación racial, fueron también en particular a partir de los años 1990 un factor de movilidad transnacional para la realización de eventos de diverso orden (Agudelo, 2011; Rey, 2005; Palacio, 1973). Actualmente la circulación transfronteriza entre los cuatro países con presencia garífuna se hace posible mediante la simple presentación del documento de identificación vigente en cada país.[21]

Imagen 2. *Poblamiento Garífuna en Centroamérica*

Pero si las fronteras geográficas centroamericanas eran cruzadas continuamente por los garífunas, las transformaciones económicas operadas tendrán una incidencia en las características de la presencia Garífuna en cada país. Uno de los factores más determinantes de estos cambios fue desde los años 20 del siglo XX la llegada del capital norteamericano a través de las plantaciones bananeras de enclave y de la infraestructura

21 Esta norma se aplica para el conjunto de ciudadanos de estos países, como parte de los acuerdos del SICA - Sistema de Integración Centroamericano, creado en 1991.

de procesamiento y transporte asociada a una importante red ferroviaria y portuaria. Junto a la industria del banano, se desarrollan en menor medida otras dinámicas de producción agrícola. La extracción maderera (aserraderos) fue la más relevante en algunas de las zonas de poblamiento garífuna (Agudelo, 2018).

Simultáneamente se manifiestan diferenciaciones en materia de políticas gubernamentales en relación a las formas de propiedad de la tierra, la migración y los regímenes laborales. Aunque las prácticas rituales y la continuidad del sentido de pertenencia común al pueblo garífuna como identidad transnacional se mantuvieron vigentes, las formas de reivindicación y lucha por sus derechos asumió sus particularidades nacionales. Comenzaron a surgir contrastes al interior de las fronteras, donde los contextos internos moldean sociabilidades y prácticas diferenciadas que se superpusieron con el ejercicio de la identidad transnacional. En Honduras, la reivindicación fundamental es la defensa del territorio frente a la ofensiva de los megaproyectos agroindustriales y turísticos favorecidos por las políticas neoliberales. En Belice y Guatemala, aunque comparten con los hondureños la reivindicación de derechos territoriales, ha sido central la movilización por el reconocimiento de la cultura garífuna como parte de la multiculturalidad nacional. En Nicaragua, habiendo logrado el reconocimiento de sus derechos territoriales colectivos, su tarea estratégica gira alrededor del rescate de la lengua garífuna en proceso de desaparición (Agudelo, 2018).

A pesar de estos acentos particulares, un elemento de sus banderas de movilización para la defensa de sus reivindicaciones sigue siendo su carácter de pueblo dotado de una cultura ancestral y una identidad común. «Hay que aclarar que no estamos en competencia con el Estado. Somos una nación, una entidad que por accidente se encuentra en varios países. Como nación, tenemos intereses en común y debemos luchar por ellos», señala Roy Cayetano, intelectual y activista garífuna de Belice (Cayetano, 2005).

La legitimación de una identidad transnacional. Los «territorios afines garífunas»

En el año 2013 surgió en Centroamérica una iniciativa institucional que representa para los Garífuna una oportunidad de reafirmar su carácter de pueblo transnacional legitimado por el Sistema de Integración Centroamericano SICA. Se trata del proyecto «Territorios afines garífunas» de la ECADERT - Estrategia Centroamericana de Desarrollo Rural Territorial, organismo perteneciente al SICA. El punto de partida de este organismo es el diagnóstico sobre los problemas estructurales de predominio de la pobreza y pobreza extrema, la fragilidad frente al cambio climático y la insuficiencia alimentaria de los territorios rurales en la región. Problemas comunes a los diferentes países de la región más allá de las fronteras geográficas. Como alternativa de solución a estas problemáticas, ECADERT se ubica en el discurso de la implementación de formas de gobernanza y desarrollo sostenible. Se trata de una estrategia participativa en el diseño, planeación y ejecución de proyectos y políticas

públicas que implica un reconocimiento de las identidades culturales y la institucionalización de los actores sociales. Para los Garífuna, el contenido de los objetivos de ECADERT se convirtió en nueva alternativa de fortalecimiento de sus reivindicaciones como pueblo transnacional. Desde 2013 se vienen desarrollando talleres entre técnicos de ECADERT y activistas garífunas en Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua. Esta dinámica viene acompañada de otros dispositivos como iniciativas de fortalecimiento cultural, capacitación en materia ambiental y promoción de actividades productivas como pesca, agricultura familiar, producción artesanal. La consolidación del Proyecto «Territorios afines Garífunas» es uno de los componentes concretos de la estrategia de ECADERT que es presentado en la región como un ejemplo de dinámica transnacional e integradora. Hay varias organizaciones garífunas de cada país y algunas coordinaciones transnacionales implicadas en el impulso de las actividades de este proyecto en curso[22].

Migración a Estados Unidos, nueva fase de la transnacionalidad garífuna

La migración de los garífunas hacia los Estados Unidos comenzó fundamentalmente hacia los años 1940. La crisis de una de sus más importantes fuentes de sustento como el trabajo en las plantaciones bananeras fue una de las causas principales del inicio de este proceso migratorio. Según algunos de los estudios al respecto (Palacio, 1992; England, 1999;

22 Ver en el sitio web: <http://www.fao.org/in-action/agronoticias/detail/es/c/514481/>.

Gonzalez, 1979), y las declaraciones de Garífunas entrevistados en Nueva York[23], hubo una rápida integración de las primeras generaciones de migrantes. En la coyuntura de la segunda guerra mundial los Estados Unidos absorbieron numerosa mano de obra en trabajos portuarios, la Flota Mercante y otros servicios en los que los garífunas se integraron. Las primeras generaciones de migrantes garífunas tuvieron ciertas facilidades para insertarse laboralmente y legalizar su situación migratoria. A estos les fueron siguiendo sus grupos familiares, inicialmente los hombres en edad de trabajar y posteriormente las mujeres. Se activaron mecanismos de reagrupamiento familiar que garantizaban la obtención de documentos de residencia. Algunos entrevistados plantean que el hecho de que los garífunas de Belice ya sabían el inglés, lengua oficial del país, así como el no parecer latinos y poder «camuflarse» entre los negros estadounidenses, les permitió evitar la persecución de las autoridades migratorias y conseguir mecanismos de inserción económica en la sociedad. Los garífunas que no sabían inglés (Honduras, Guatemala, Nicaragua) tenían más facilidad de aprenderlo debido a que ya contaban con una segunda lengua además del español. La ciudad de Nueva York, en particular el distrito del Bronx, se convirtió en la principal zona de presencia garífuna. En este ya existía una fuerte presencia de migrantes puertorriqueños y dominicanos. Para las generaciones de migrantes hasta los años 1970 – 1980 se presentaron mejores condiciones que para los

23 Las entrevistas mencionadas en esta sección corresponden a varias estancias para trabajo de campo realizadas en Nueva York entre los años 2008 y 2018.

demás migrantes latinoamericanos y caribeños, aunque no los eximió del racismo y la segregación anti-negra (Agudelo, 2018). Ya veremos más adelante como a partir de los años 1990 las condiciones de esta migración comenzaron a deteriorarse gradualmente.

Algunos estudios iniciales sobre el impacto en la estructura familiar y las prácticas culturales de la migración garífuna a los Estados Unidos diagnosticaban un proceso gradual de pérdida de referentes (Gonzalez, 1979). Sin embargo, trabajos y observaciones posteriores percibieron un proceso muy dinámico de adaptación cultural al nuevo contexto migratorio. Evidentemente que se advierte cierta fragmentación en la estructura familiar, pero esta no conllevó la pérdida cultural anunciada (England, 2006; Arrivillaga, 2010; Arrivillaga, 2009; Mohr de Collado, 2007; Gargallo, 2000).

Una de las características de la presencia de esta comunidad fue la reproducción de algunas actividades culturales y religiosas tradicionales articuladas con una relación fluida con sus poblados de origen. Existen numerosas formas organizativas garífunas de tipo cultural-religioso, deportivo, cooperativo y político; y las réplicas de los «patronatos» (organizaciones de base comunitaria institucionalizadas en los municipios garífunas de Honduras). Estos «patronatos» en Nueva York están conformados por personas procedentes de los diferentes poblados garífunas en Centroamérica.[24]

24 Estas informaciones fueron recogidas en entrevistas con miembros de la asociación «Casa Yurumein»“ en Nueva York, a la que nos referiremos mas adelante.

Estas organizaciones realizan actividades de recolección de fondos para apoyo de obras en sus pueblos correspondientes en Centroamérica (reparaciones de iglesias, creación o mejoras en puestos de salud, escuelas, etc.) También se apoyaba la realización de rituales religiosos que requerían una inversión financiera importante. La fuerza de su religiosidad basada en el «culto de los ancestros» implica un fuerte vínculo con sus familias extendidas y con sus poblados de origen en Centroamérica. Es un factor que induce a los garífunas radicados en los Estados Unidos a la búsqueda permanente de condiciones para ir y venir.

Desde los Estados Unidos se financia la construcción de templos para sus cultos. Algunos *buyeis* o sacerdotes que ejercen los rituales viven en USA y viajan a Centroamérica cuando sus conocimientos son solicitados. Esta red familiar transnacional comenzó a construirse desde el momento mismo de la llegada a Centroamérica y habría que agregar que desde la movilidad en las Antillas menores esta red ya estaba siendo entrelazada. Las migraciones hacia los Estados Unidos amplían las dimensiones espaciales de la red. Este fenómeno se conserva y aún se puede decir que se fortalece con el aumento gradual de posibilidades de circulación entre los USA y los países de Centroamérica. Durante la XIII Asamblea de la ONECA[25], realizada en Nueva York en 2008 fue muy preponderante la

25 ONECA – Organización Negra Centroamericana, es una unión de movimientos negros de todos los países centroamericanos que fue creada a mediados de los años 1990 por iniciativa de organizaciones garífunas de Belice y Honduras. Luego se vinculan asociaciones garífunas de Guatemala y Nicaragua, así como movimientos negros no garífunas de los demás países de la región. También participan organizaciones garífunas

presencia de las asociaciones y otras formas organizativas garífunas frente al resto de organizaciones de las otras poblaciones negras de la región. Entre los garífunas entrevistados entonces el tema de la circulación, del ir y venir, estaba muy presente. Igualmente, durante las fiestas del *Yurumein* o día nacional garífuna en Livingston - Guatemala, hemos tenido la oportunidad de hablar con varios «visitantes» garífunas quienes se trasladan de los Estados Unidos exclusivamente para las celebraciones.[26]

Imagen 3. *Misa Garífuna en Nueva York – 2016*

Según Salvador Suazo[27], «la presencia en Estados Unidos ha sido un factor de rescate cultural. Se ha revitalizado entre muchos sectores el uso de la lengua garífuna como factor de reconocimiento más valorado que hablar el español. Hablar garífuna es parecerse a los migrantes africanos

creadas en los Estados Unidos.

26 Entrevistas realizadas en estancia de investigación en Guatemala entre 2007 y 2011.

27 Intelectual garífuna y antiguo viceministro de cultura de Honduras.

y eso entre los negros de Estados Unidos da cierto reconocimiento mientras que el español es mal visto…» (Agudelo, 2011).

Desde el inicio del flujo migratorio de los garífunas hacia los Estados Unidos se implementan formas de apoyo financiero y de visibilización política de parte de los garífunas radicados en USA hacia las formas de organización que se comienzan a desarrollar entre los garífunas en Centroamérica. Esta dinámica se intensificó en la década de 1990 con el afianzamiento de las políticas de reconocimiento multicultural hacia las poblaciones de origen africano en Latinoamérica. Se han presentado casos en los que candidatos garífunas a algún puesto de elección en un pueblo de Centroamérica financiaran su campaña electoral con fondos reunidos por asociaciones de su comunidad residentes en los Estados Unidos. Un momento muy importante de esta interacción transnacional fue la organización y celebración en La Ceiba - Honduras del bicentenario de la llegada de los garífunas a Centroaméricaque se realizó en abril de 1997. Fueron asociaciones garífunas residenciadas en los Estados Unidos las encargadas del financiamiento de esta actividad que congregó garífunas de los 4 países centroamericanos, una importante delegación de garífunas residentes en los Estados Unidos y tuvo la presencia y el reconocimiento del gobierno hondureño (Anderson, 2001).

La mayor capacidad de movilización de recursos (de capital y políticos) de los migrantes garífunas establecidos en los Estados Unidos cohesionados por las redes familiares y rituales que los mantienen ligados a

sus países de origen en Centroamérica son un factor determinante para la dinamización política y sus objetivos de preservación cultural, tanto en EUA como en Centroamérica.

Pese a las dificultades que surgieron en los años 1990 para el ejercicio de la circulación transnacional con los Estados Unidos, estas formas de organización aún persisten y son muy importantes, aunque en ciertos contextos se diluyen en otras formas de identificación articuladas por los garífunas de los cuatro países centroamericanos. Las asambleas generales de la ONECA son un espacio donde se pueden apreciar estas diversas dimensiones de su identificación. Allí se reencuentran miembros de comunidades específicas en Centroamérica, los que están en los Estados Unidos y los que vienen de sus poblados y tratan asuntos relativos a sus nexos de solidaridad específica. El otro nivel más amplio es el de la confluencia de los garífunas de un país en particular. Se nota por ejemplo la preponderancia de garífunas hondureños con sus reivindicaciones como ciudadanos nacionales y su poder de incidencia en el gobierno (la asamblea realizada en Nueva York en 2008 fue inaugurada por el presidente hondureño de ese momento, Manuel Zelaya).

Imagen 4. *Asamblea de la ONECA – Nueva York 2008.*

El otro nivel corresponde a la fuerza genérica de los garífunas como comunidad transnacional en Centroamérica y USA, y su importancia en el seno de la ONECA. Desde allí, pero yendo más allá de este espacio regional de la ONECA, los garífunas reivindican su condición de pueblo afrodescendiente vinculado a redes más globales que los relacionan con sectores del movimiento negro en América del Sur, las islas del Caribe y los Estado Unidos. Y una dimensión que fue cobrando importancia en el periodo actual es la de formar parte de los latinoamericanos o «hispanos» en los Estados Unidos, que se movilizan por mejorar su estatus migratorio y de residencia entre otras reivindicaciones.

También se constata el desarrollo de redes de comercio de símbolos culturales, en particular de la música, que circula ampliamente a través de une intensa red de sitios de Internet en los que se «vende» la cultura garífuna en forma de música, videos, libros, excursiones turísticas, planes de viajes de retorno a Centroamérica para las fiestas

y periodos de vacaciones o por llamados para rituales, productos regionales típicos, etc.[28].

El paso del tiempo y la permanencia de generaciones sucesivas de grupos familiares de garífunas en ciertas zonas urbanas y la adquisición de la nacionalidad estadounidense fue desarrollando un sentido de pertenencia nacional a los USA, articulado con la identificación como nación Garífuna, sin perder la identificación con sus poblados de origen en Centroamérica[29].

Se pueden ubicar varios polos que concentran a la mayoría de los migrantes garífunas a los Estados Unidos, siendo los más importantes Los Ángeles, Miami, Nueva York. Pero el condado de Bronx en el Estado de Nueva York es la mayor concentración de población Garífuna fuera de Centroamérica[30]. A fuerza de una frecuentación regular y ocupación física de los espacios allí ya se encuentran «territorializadas» ciertas calles, parques, iglesias, playas, discotecas y centros asociativos que los garífunas identifican como «sus» espacios. En estos activan sus manifestaciones culturales (misas, ceremonias, bailes, comidas, cursos de música, danza y

28 Ver por ejemplo los sitios web: <http://www.garinet.com/> y <http://garifuna-coalition.org/>.

29 Entrevista con José Avila de la «CoalitionGarifunaInc» de Nueva York. 2011.

30 Son aproximaciones demográficas establecidas por las organizaciones garífunas en Nueva York. La apreciación etnográfica de la densidad de formas asociativas, espacios de sociabilidad, actividades culturales, políticas y religiosas permite considerar esta afirmación como pertinente.

lengua garífuna, recolección de fondos, etc.). Esta espacialidad apropiada es también reconocida por las autoridades locales que regularmente autorizan la ocupación de estos espacios públicos para el uso de las actividades colectivas de los garífunas del Bronx.

Existe un espacio memorial en el sur del Bronx en el que se conmemora la tragedia que golpeó a la comunidad garífuna en Nueva York el 25 de marzo de 1990. Ese día fallecieron, en el incendio del Club social *HappyLand*, 87 centroamericanos, entre ellos 59 hondureños, de los que 41 eran garífunas. Se trataba de un local en pésimas condiciones de seguridad en el que se reunían a bailar regularmente los fines de semana mayoritariamente los garífunas y otros centroamericanos. Las dimensiones del drama visibilizaron en Nueva York la presencia de esta comunidad ante las autoridades locales y los medios de comunicación.[31] Las autoridades del condado de Bronx, junto a asociaciones garífunas, erigieron un monumento a las víctimas. Cada aniversario de la tragedia se celebran misas y se hacen ofrendas florales y otras actividades conmemorativas. El monumento es un sitio de paso obligado de las marchas y otras actividades callejeras que realiza la comunidad garífuna.

---

31 Associated Press, Pledge to Build Bronx Center, The New York Times, April 21, 1990. Hevesi, Dennis, Leaseholder Admits Violation In Happy Land Nightclub Fire, The New York Times, May 7, 1992. Goulden, Tim, Fire in the Bronx; Hondurans Lack Place to Grieve Over Fire, The New York Times, March 28, 1990. Negron, Edna, Club Tragedy an Awakening for Garifuna, New York Newsday, August 18, 1991.

En las playas del condado de Bronx se realiza cada verano desde el año 2013 una ceremonia de homenaje a los ancestros y al mar que reproduce muchos elementos de la celebración del Yurumein que se celebra en cada país centroamericano para conmemorar la llegada a su nuevo territorio. Se trata de la incorporación de una nueva territorialidad que se fue consolidando luego de varias generaciones de Garífunas «enraizados» en los USA.

Imagen 5. *Homenaje Garífuna a los ancestros. Condado de Bronx - Nueva York 2016*

Actualmente dos de las organizaciones en Nueva York que federan al mundo asociativo de los garífunas son «Casa Yurumein» liderada por Mirtha Colon y «Garifuna Coalition USA, INC», dirigida por José Ávila. Para Mirtha Colon el trabajo de «Casa Yurumein» es hacer énfasis en la importancia de mantener de forma activa la articulación entre la comunidad garífuna en Nueva York con sus pares en Centroamérica. Hay

un esfuerzo notable por estimularlas acciones de apoyo de parte de los «patronatos» en Nueva York hacia sus respectivos poblados en Centroamérica. Casa Yurumein organiza en permanencia diversas actividades culturales. Uno de los eventos de más relevancia es la organización del reinado *Miss Garifuna* de Nueva York.

Todos los años participan mujeres jóvenes que deben demostrar un conocimiento sólido de la cultura garífuna: hablar la lengua, danzar la música, saber cocinar sus comidas y conocer de la historia y las problemáticas actuales del pueblo garífuna en Centroamérica y en los Estados Unidos. Tanto el reinado como las demás actividades habituales de Casa Yurumein tienen como objetivo reivindicar la cultura y la identidad y recoger fondos que son enviados a Centroamérica para proyectos específicos. Casa Yurumein fue uno de los organizadores de la celebración de homenaje a los ancestros celebrado en las playas del condado de Bronx que mencionamos anteriormente. Mirtha Colon, es presidenta de la red transnacional de organizaciones afrodescendientes de Centroamérica - ONECA.

Imagen 6. *Afiche de presentación del concurso Miss Garífuna 2017 en Nueva York.*

En el caso de José Ávila, de la «Garifuna Coalition USA, INC», el énfasis de su activismo está puesto en afirmar la presencia de la comunidad garífuna de Nueva York como parte de la diversidad de la sociedad estadoudinense. Para Ávila, es necesario que la comunidad garífuna redoble sus esfuerzos para una mayor integración en tanto que ciudadanos de los Estados Unidos. La Garifuna Coalition promueve actividades de capacitación en proyectos económicos que mejoren las condiciones de vida de los garífunas en Estados Unidos. Hace énfasis en promoción de actividades culturales (danza, música) dándoles un formato «americano», como por ejemplo organizar los *Garifuna Music Awards*. También promueve los emprendimientos económicos de miembros de la comunidad.

En el aspecto político, el trabajo de José Ávila se concentra actualmente en estimular la participación de los garífunas residentes en Nueva York en las campañas electorales y las actividades partidistas, respaldando un senador demócrata afroamericano de origen puertorriqueño, actualmente senador y pastor protestante por el condado de Bronx, Rubén Diaz. En una actividad de recolección de fondos para la campaña electoral de este senador, su grupo político, perteneciente al partido demócrata, hizo un reconocimiento al apoyo recibido por la comunidad garífuna en el condado de Bronx. Por su parte, José Ávila destacó la presencia de miembros de la comunidad garífuna pertenecientes a diversas asociaciones. Su discurso articula la importancia de la cohesión de los garífunas como comunidad con la necesidad de desarrollar actividades que garanticen una mejor inserción en la sociedad norteamericana.

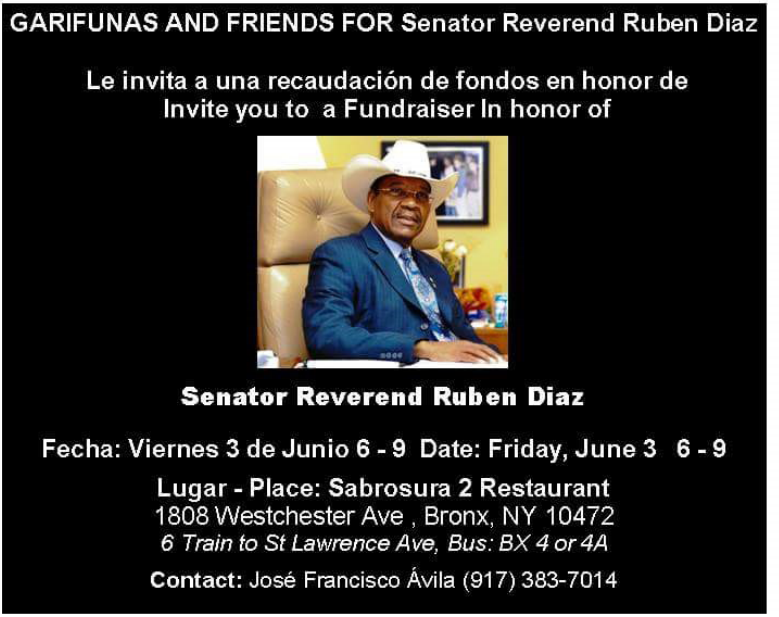


Imagen 7. *Acto de apoyo electoral de los garífunas a Senador demócrata*

Vientos tormentosos para la migración garífuna a los USA

Los años 1980 fueron considerados como la «década perdida» para la economía latinoamericana, siendo particularmente golpeados los países más pobres de la región. Fue el momento de la llegada de los «planes de ajuste estructural» de corte neoliberal que incrementaron las condiciones de pobreza de las mayorías y el aumento de la brecha de las desigualdades sociales. A esto le agregamos la agudización de la violencia en Centroa-

mérica (guerras civiles en El Salvador, Guatemala, Nicaragua, violencia social acrecentada en Honduras). Desastres naturales como el huracán Mitch en 1998 que destruyó las costas caribes de Honduras, principal hábitat de los garífunas en ese país, agudizaron la ya difícil situación económica de estas poblaciones. El fuerte incremento de la migración hacia los Estados Unidos fue uno de los efectos más visibles en este panorama. La población garífuna, como parte de los grupos humanos más vulnerables de la región, participó activamente de esta dinámica de aumento del proceso migratorio. Ante la precarización de alternativas laborales y de subsistencia, la migración hacia los USA se convirtió en el propósito central de la gran mayoría de jóvenes garífunas (England, 2006).

Con este aumento generalizado de la migración hacia los USA, en los noventa también se agudizaron las medidas de control y represión de la migración ilegal por parte del Estado, disminuyendo también las posibilidades de integración laboral. Para los nuevos migrantes garífunas se comenzaron a complicar los mecanismos de legalización de su estatuto migratorio. De hecho, la gran mayoría de los que llegaron a los USA a partir de estos años permanecieronn en condición de indocumentados. Esto afectó sus posibilidades de circulación y retorno esporádico hacia sus pueblos de origen en Centroamérica. A pesar de seguir contando con un apoyo activo de las redes familiares y asociativas establecidas en los Estados Unidos, se percibe que comenzó a operarse un cambio significativo en lo que hasta ese momento se podía considerar como un proceso de migración circular.

Se fragilizó un elemento importante de sus prácticas rituales, que implicaban la necesidad del retorno a sus pueblos de origen para ciertas celebraciones religiosas en el marco del culto a los ancestros. Ante la imposibilidad del retorno mientras no se obtenga la documentación necesaria (visa, residencia o nacionalidad) surgieron formas de adaptación de su religiosidad para mantener la identificación como grupo. Uno de estas fue la práctica del homenaje a los ancestros y al mar, relizada en las playas del condado de Bronx que mencionábamos anteriormente.

Otro de los aspectos críticos de la nueva situación del proceso migratorio se encuentra en la extrema precarización del tránsito hacia los Estados Unidos atravesando México. El paso realizado en trenes de carga o por otros medios terrestres expone a los migrantes a condiciones extremas de riesgos, la violencia de organizaciones criminales que controlan este tránsito, y a múltiples formas de violación de los derechos humanos que son ampliamente documentadas por diversos organismos humanitarios. Por este conjunto de factores Centroamérica es considerada actualmente como una de las regiones más peligrosas del mundo en materia de movilidad y migración (Morales, 2020).

> La situación para la venida a los Estados Unidos de nuestros familiares y paisanos se ha complicado mucho los últimos años. Antes los garífunas teníamos nuestras propias formas de llegar sin tener que sufrir lo que sufrían los demás migrantes centroamericanos y mexicanos. Pero eso se fue acabando y ahora usted ve como hay casos de jóvenes

de nuestras comunidades desaparecidos en México intentando pasar para acá. Eso antes no lo vivíamos.[32]

Hasta los años 1990, la mayor parte de la migración garífuna se realizaba por la vía de mecanismos legales de reunificación familiar, reclutamiento laboral o la obtención de visas de turismo y luego de la inserción laboral a través de solidas redes de apoyo se lograba la legalización de su estatuto de residentes.

Entre los numerosos dramas humanos que se registran cotidianamente aparecen cada vez con más frecuencia los casos de garífunas víctimas de este tráfico humano. Uno de ellos fue el de Ángel Amílcar, activista garífuna de derechos humanos, detenido en el año 2009 cuando se disponía a atravesar la frontera mexicana con Estados Unidos. En un proceso viciado, las autoridades mexicanas, luego del someterlo a torturas lo acusaron de vinculaciones con una organización criminal. No obstante, las pruebas mostraban que él era simplemente otro migrante centroamericano más buscando la forma de pasar hacia los Estados Unidos, víctima de la extorsión de las organizaciones mafiosas que controlan este tránsito. Luego de una fuerte campaña de denuncia y apoyo de parte de organismos de derechos humanos[33], Amílcar fue dejado en libertad en 2014, 5 años después de su captura.

32 Declaración de hombre garífuna residente legalmente en el Bronx desde 1982 (Entrevista realizada en el condado de Bronx – Nueva York, junio 2016).

33 Amnistía Internacional dirigió una campaña muy activa denunciando las torturas y la injusticia cometida contra Amílcar.

Otro hecho que tuvo particular visibilidad en las redes sociales y medios de comunicación se presentó en agosto de 2016 cuando una joven garífuna de 18 años, Magda Meléndez, murió al caer de un tren de carga en el que viajaba. OFRANEH denuncia que casos como estos se presentan a menudo y muchos jóvenes garífunas han desaparecido en el riesgoso tránsito por México hacia los Estados Unidos. Abundan los informes sobre masacres de migrantes centroamericanos cometidas por las bandas criminales vinculadas al narcotráfico y que controlan ahora la mayoría de los circuitos de tránsito de la migración hacia el país del norte.[34]

En el marco de la continuada aceleración de este drama humanitario, entre finales del año 2013 y mediados del 2014 se presentó otra situación especial en la que el pueblo garífuna tuvo también su cuota de protagonismo. En ese periodo se registró la entrada ilegal a los Estados Unidos de más de 70 000 menores de edad centroamericanos, en la mayoría de los casos, sin acompañamiento de adultos. Según OFRANEH se registró en los poblados garífunas hondureños una deserción escolar masiva. Había comenzado a circular desde finales de 2012 la información de que nuevas medidas adoptadas por el presidente Obama permitirían a los menores garífunas y a sus padres ser recibidos por sus familiares ya instalados en los Estados Unidos y obtener un estatuto de residencia legal. Entre una interpretación muy optimista de las nuevas disposiciones de

34 OFRANEH – Organización Fraternal Negra Hondureña, es la más antigua organización garífuna de Honduras. Sus objetivos principales son la defensa del territorio y los derechos humanos del pueblo garífuna de Honduras.

la administración USA y la manipulación deliberada por parte de las redes que controlan el tráfico de los migrantes, se organizaron verdaderas flotillas de buses y camiones que partieron hacia los Estados Unidos. No importaba ni el precio en dólares que debían pagar a los coyotes (un promedio de 5000 dólares por persona) ni los riesgos ya conocidos de la peligrosa travesía por México. Parecía una oportunidad que se debía aprovechar.

En 2012, Barack Obama había decretado una disposición denominada *Deferred Action for Childhood Arrivals* - DACA. Se trataba de un dispositivo para legalizar la situación migratoria de jóvenes que habiendo entrado ilegalmente a los Estados Unidos siendo menores, habían cursado estudios o prestado servicio militar. Se intuía que esta legalización era también un paso hacia la obtención de un estatuto de residencia legal para los padres de dichos jóvenes. Según OFRANEH, algunos jóvenes garífunas lograron beneficiarse a partir de esta norma.

Posteriormente, en 2014 se estableció el Central American Minors (CAM) Program - Programa de procesamiento de Refugiados/Permisos para Niños Menores Centroamericanos, destinado a menores de 21 años residentes en El Salvador, Guatemala y Honduras. Este estabeció que podían ser recibidos en los Estados Unidos por solicitud de sus padres, a condición de que estos tuviesen algún estatuto legal de residencia en el país; así como la posibilidad de extender esta disposición, bajo ciertas condiciones, al otro padre del menor. Dicha medida se presenta como una respuesta del gobierno Obama al drama humanitario que represen-

taba la travesía hacia los Estados Unidos en condición de migrante ilegal, sobre todo para los menores y las mujeres.

Algunos medios de comunicación locales le dieron relieve a la información sobre la crisis migratoria de la comunidad garífuna. En agosto de 2015, señalaban la llegada al condado de Bronx de unas 250 mujeres garífunas con sus hijos luego de haber logrado atravesar la frontera entre México y los Estados Unidos de forma ilegal. Una vez en los Estados Unidos, se presentaron ante las autoridades migratorias, tal como lo indicaban sus informaciones sobre las nuevas medidas que les permitirían obtener un estatuto legal. Todas fueron sometidas a un procedimiento en el cual deben portar un aparato electrónico en sus pies para que las autoridades mantengan el control de sus movimientos mientras verifican la posibilidad de beneficiarse de las nuevas medidas migratorias para ellas y sus hijos. Esta medida de control fue una sorpresa negativa para todas y lo sintieron como una forma de asimilarlas a la delincuencia. Posteriormente con el apoyo de familiares, y asociaciones garífunas y de derechos humanos fueron recibidas en el Bronx donde comenzaron a esperar respuestas de las autoridades (Torrens, 2015).

Hasta junio del 2016, fecha en la que realicé mi último trabajo de campo en el Bronx, algunas de estas mujeres habían logrado beneficiarse del CAM, para otras la situación es delicada pues sus familiares residentes en los Estados Unidos no corresponden con el perfil definido por la ley.

Llegaron a las comunidades diciendo que había salido una nueva ley gringa con la cual podíamos tener residencia, sobre todo si entraban los menores y ofreciendo buses para llevarnos o llevar a los niños solos. Llegamos a los Estados Unidos y nos presentamos a las autoridades, nos pusieron los brazaletes. Fue horrible, nos dimos cuenta que los coyotes nos habían engañado pero al tiempo las familias nos han apoyado y a algunas de nosotras ya nos quitaron el brazalete y estamos esperando a ver que nos resuelven...[35]

Imagen 8. *Control judicial electrónico para madres garífunas. Nueva York 2014.*

El endurecimiento de las medidas migratorias se agudizó con la llegada a la presidencia de Donald Trump. De hecho, uno de los factores más importantes reivindicado por Trump desde su campaña electoral fue el dis-

35 Entrevista realizada en el condado de Bronx – Nueva York, junio 2016.

curso anti-inmigrante y su voluntad de construir un «muro de protección» con la frontera sur de los Estados Unidos para fortalecer los mecanismos de control y restricción de la migración. Este discurso se tradujo en medidas restrictivas y represivas de «tolerancia cero» para la entrada irregular de inmigrantes. Se suspendieron programas como el DACA mencionado anteriormente y también una medida establecida en el gobierno de Obama, llamada Estatuto de Protección Temporal (TPS), que permitía acoger a migrantes provenientes de países centroamericanos por razones humanitarias específicas. El número de deportaciones a sus países de origen de migrantes en situación irregular se vio incrementado, ya que se reforzaron los mecanismos de control y cierre de fronteras (Morales, 2020).

Esta situación se agrava aún más con la aceleración de los graves impactos de la pandemia de COVID-19 en los Estados Unidos. Los migrantes centroamericanos forman parte de los grupos humanos más vulnerables al contagio debido a las condiciones de su hábitat y el difícil acceso a los servicios de salud.

Sin embargo, a pesar de un contexto general tan negativo para el proceso migratorio, los garífunas, así como cientos de miles de centroamericanos siguen intentando llegar a los Estados Unidos ante las condiciones sociales cada vez más precarias en sus países.

En medio de la borrasca los garífunas siguen moviéndose

Aun en el marco de este panorama, los nuevos migrantes garífuna siguen contando con la ventaja relativa que les da el sostén de las redes fa-

miliares, asociativas y de paisanaje bien asentadas en los Estados Unidos desde décadas anteriores. Esto facilita las probabilidades de contar con condiciones de vivienda, trabajo y acceso a servicios aun en su calidad de indocumentados, así como un apoyo importante en materia de asesoría jurídica y de derechos migratorios. Esto es un elemento que estimula la continuidad del proceso migratorio a pesar de los factores negativos del contexto actual. Tanto «Casa Yurumein» como la *Coalition Garifuna Inc*, actualmente las asociaciones garífunas más visibles en Nueva York, juegan un papel muy importante de apoyo de los migrantes garífunas que llegan en condiciones precarias.

En medio de la aceleración de los efectos de la pandemia entre las poblaciones del condado de Bronx en Nueva York, Casa Yurumein ha desplegado acciones de distribución de alimentos y artículos básicos de aseo y salud entre las poblaciones más afectadas en el Bronx y para enviar a sus comunidades en Honduras [36].

Los impactos sanitarios y sociales de la pandemia ya se están haciendo sentir entre las comunidades garífunas en Centroamérica y entre su comunidad en los Estados Unidos. Se trata de un fenómeno en curso cuyo desenlace es todavía e incierto al momento de realizar este trabajo. Sin embargo, es una certitud que sus consecuencias están agudizando las condiciones de vida ya críticas de millones de afrodescendientes en las Américas, entre ellos el pueblo Garífuna. Pero los garífunas y, para el caso que no ocupa en

36 Ver el sitios web: <https://www.facebook.com/cyurumein>.

este trabajo, su presencia en los Estados Unidos, continúan dando pruebas de resistencia y adaptación para seguir enfrentando la adversidad.

Imagen 9. *Campaña de recolección de medicamentos para enviar a Honduras desde Nueva York.*

Entre las primeras generaciones y sus descendientes nacidos en los Estados Unidos, la mayoría son ya ciudadanos estadoudinenses y el proceso de migración circular continúa su curso. Son a estos garífunas a los que se les ve cada año de retorno a sus pueblos centroamericanos de origen para algún ritual del culto a los ancestros o alguna festividad. Muchos retornan de forma definitiva para instalarse en su pueblo natal a disfrutar de su pensión y de vez en cuando vuelven a los Estados Unidos a visitar a sus hijos y nietos[37].

37 Con la pandemia del COVID 19 ese proceso de circulación se vio interrumpido.

En el discurso reivindicativo de algunos garífunas, los Estados Unidos ya son representados como un «nuevo territorio de la diáspora» al lado de los cuatro países centroamericanos. Esto le da una connotación espiritual al hecho migratorio. «Nos vamos para los Estados Unidos porque así lo quieren los ancestros y a pesar de los peligros, ellos nos protegen. Ellos también habitan allá con nosotros», se señala un hombre garífuna en Livingston, Guatemala (Entrevista realizada en Julio de 2015).

El garífuna se reivindica como parte de una «nación común» que une a su pueblo, su religiosidad, su cultura y los territorios de sus asentamientos más allá de las fronteras geográficas que los puedan dividir espacialmente. Esto lleva implícito reivindicar su derecho a circular libremente por los espacios en que dicha nación garífuna tiene presencia. El tener una nacionalidad que corresponde al lugar donde se nace o donde se asienta, es considerado como un hecho fortuito y secundario en relación con la primacía de su identificación como comunidad transnacional.

Los factores estructurales que han provocado la migración garífuna hacia los Estados Unidos desde mediados del siglo XX siguen presentes en la coyuntura actual. Estos coinciden con las causas por las que migran otros cientos de miles de centroamericanos. Sin embargo, como hemos visto, hay en el caso de la migración garífuna una serie de elementos que le dan una connotación particular al hecho migratorio. Estos factores de orden cultural y espiritual representan un estímulo extra para reforzar la vocación de movilidad de estos «Peregrinos del Caribe» que afirman su condición de «nación a través de las fronteras». La movilidad que ha ca-

racterizado su proceso de construcción como pueblo se convierte en un factor fundacional de su identidad. Se trata de un proceso que se inicia con la trata esclavista, sigue con la deportación inglesa a Centroamérica y el despojo de San Vicente, y continúa con las condiciones de subsistencia precarias de los procesos de poblamiento en Centroamérica y la migración hacia los Estados Unidos estimuladas por la crisis económica regional. La adversidad que ha antecedido a lo largo de su historia la movilidad de estos «hijos del destierro» se fue transformando en el discurso reivindicativo y memorial en un factor de afirmación identitaria transnacional.

Referencias bibliográficas

Agudelo, C. (2011). Les Garifuna. Transnationalité territoriale, construction d'identités et action politique. REMI, *Revue Européenne des Migrations Internationales* N °27, pp. 47–70.

Agudelo, C. (2012). Los Garífuna. Múltiples identidades de un pueblo afrodescendiente de América Central. Becerra, M. J., et al (eds). *Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Tres de Febrero, CONICET.

Agudelo, C. (2018). Construcción de identidades y territorio en un contexto de movilidad. El caso de los Garífuna. Peregrinos del Caribe. En Hoffmann, O., Morales, A. (coord.). *El territorio como recurso: Movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica*. San José: Flacso, LMI-MESO, IRD, UNA.

Agudelo, C. (2018a). Les Pèlerins de la Caraïbe: le difficile transit migratoire du peuple Garifuna. Dossier Migrations: pour le respect des droits humains et la solidarité. *FALMAG - France Amérique Latine Magazine*, HorsSérie.

Anderson, M. (2001). ¿Existe el racismo en Honduras?: Estereotipos mestizos y discursos garífunas. *Mesoamérica* N° 42 (diciembre de 2001), pp. 135–163.

Arrivillaga, A. (2009). La Población Garífuna Migrante. Guatemala: Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo.

Arrivillaga, A. (2010). La diáspora garífuna entre memorias y fronteras. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* N° 24, pp. 84–95.

Cohelo, R. G. de A. (1955). *Los Negros Caribes de Honduras*. Honduras: Editorial Guaymuras.

Conzemius, E. (1928). Ethnographic Notes on the Black Carib (Garif). *American Anthropologist*, N° 30, 183–205.

Davidson, W. (1974). The Caribs (Garífuna) of Central America. A map or their realm and Bibliography or research. *Belizean Studies*, N ° 2.

Diaz Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*. México: Siglo XXI.

ECADERT – SICA. (2013). Territorio afín garífuna en América Central.

England, S. (1999). Negotiating Race and Place in the Garífuna Dias-

pora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and Honduras. *Identities* N° 6(1), 5–54.

England, S. (2006). *Afro-Central Americans in New York City: Garífuna Tales of Transnational Movements in Racialized Space*. Gainesville: University-of Florida Press.

Gargallo, F. (2000). Los garífuna de Centroamérica: Reubicación, sobrevivencia y nacionalidad de un pueblo afroindoamericano. *Política y Cultura* N° 14, pp 89–107.

Gonzalez, N. (1979). Garífuna (Black Carib) Settlement in New York: A New Frontier. *International Migration Review* N° 13, pp 255–263.

Gonzalez, N. (1988). *Sejourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. Illinois: Universityof Illinois Press.

González, N. (2008). *Peregrinos del Caribe. Etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Gros, C. & Dumoulin Kervran, D. (Eds.). (2012). *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino américain*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

Gullick, C. (1976). *Exiled from St. Vincent: The Development of Black Caribe Culture in Central America Up to 1945*. Malta: Malta ProgressPress.

Gutierrez, D. (Ed.). (2006). *Multiculturalismo: Perspectivas y Desafios*. México: Siglo XXI.

Hoffmann, O. & Rodríguez, M. (Eds.). (2007). *Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en Colombia y México*. México: IRD-

CIESAS-ICANH.

Khagram, S. & Levitt, P. (Eds.). (2008) *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations.* New York; Routledge.

Mohr de Collado, M. (2007). *Los garínagu en Centroamérica y otros lugares. Identidades de una población afro-caribe entre la tradición y la modernidad.* Indiana.

Morales, A. (2020). *Informe de investigación Migraciones internacionales, refugiados y desplazamientos internos en Centroamérica: factores de riesgo e instrumentos para fortalecer la protección de los derechos humanos*. Sexto Informe Estado de la Región, San José, ECA.

Palacio, J. (1973). Carib Ancestral Rites: A brief Analysis, en *National Studies* N° 3.

Palacio, J. (1992). Garífuna Immigrants In Los Angeles Attempts At Self-Improvement, en *Belizean Studies*, 20 (3), pp. 17–26.

Palacio, J. (2005). *The Garifuna: A Nation across Borders. Essays in Social Anthropology*. Belize: Cubola Press.

Palacio, J. (1973). Carib Ancestral Rites: A Brief Analysis, en *National Studies* N° 3, pp. 3-8.

Recondo, D. & Agudelo, C. (2007). Multiculturalismo en América latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano. En Hoffman, O. & Rodríguez, M. (Eds.), *Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en Colombia y México*. México: IRD; CIESAS; ICANH.

Rey, N. (2005). *Quand la révolution, aux Amériques, était nègre… Caraïbes*

nöirs, negrosfranceses et autres «oubliés» de l'Histoire. Paris: Karthala.

Suazo, S. (2011). *Lila Garifuna. (Diccionario garífuna-garifuna-español)*. Tegucigalpa. Litografia López.

Taylor, D. (1951). The Black Caribs of British Honduras, Viking Fund Publications. *Anthropology* N° 17.

Velasco, J. (2009). Transnacionalismo migratorio y ciudadanía en mutación. *Claves de razón práctica* N° 197, pp 32–41.

Wade, P. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas). *Tabula Rasa N*° 4, pp. 59–81..

CAPÍTULO 5

De Durban 2001 a Ginebra 2013. La ruta del movimiento afrodescendiente en Venezuela contra la discriminación y el racismo

Diógenes Díaz

A Orlando Figueras, mártir afrodescendiente, muerto por odio racial.

Este escrito tiene diversas líneas de acción. La principal sería fortalecer la memoria colectiva, reconstruyendo en nuestra historia inmediata del papel cumplido por sus protagonistas, al caso: los movimientos sociales afrodescendientes en Venezuela. Asimismo, reivindicar la experiencia organizativa del movimiento afrodescendiente y principalmente su soberana intelectual y autonomía organizativa. Paralelo a esto, buscamos mostrar la producción realizada sobre esta temática a lo largo del tiempo por parte de los académicos, líderes sociales, destacando las distintas posiciones desde las bases sociales y gobierno como contradicción principal. En concreto, el titulo dice todo, reconstruir en la memoria colectiva de los movimientos afrodescendientes su lucha contra la discriminación y el racismo en Venezuela. Para esto, partimos de un punto y construimos dos senderos: la referencia en el tiempo del protagonismo de los afrodescendientes como sujetos sociales en distintas

coyunturas y una revisión de toda la producción teórica generada por intelectuales comprometidos en su mayoría con las luchas de este sector vulnerable en nuestra sociedad.

Nos establecimos como demarcación temporal del trabajo Durban 2001 y Ginebra 2013 para destacar las ideas del movimiento afrodescendiente recién organizado. Encontramos en la corriente folclorista de los años 40 algunas menciones «sin querer recurrir a los habituales argumentos del cristianismo y de la religión que considera todos los hombres hermanos. Afirmamos que el prejuicio racial no tiene razón de ser ni tiene justificación posible, a no ser el de la fuerza bruta y del crimen» (Sojo, 2008: p. 37). Debemos hacer referencias a Miguel Acosta Saignes quien dedico cuartillas al tema de la discriminación, dejando estas reflexiones «Cuando se emplea solo el sentido común como criterio clasificatorio, aparece como negro, con frecuencia, alguien quien simplemente se discrimina. [...] Cuando hablamos de los negros tratamos sobre los africanos y sus descendientes en América en situaciones históricas bien definidas» (Acosta, 1986: p. 21).

Sobre la existencia de discriminación racial y racismo en nuestro país, hubo un silencio en las agendas de los partidos de izquierda, los espacios académicos y los medios de comunicación social. Tanto la intelectualidad progresista como la más conservadora aceptaron la no existencia de ese cáncer social. Fuimos derrotados por el mito de la democracia racial, la igualdad y sobre todo el concepto bien inoculado del mestizaje. Tal fue el atropello que ningún programa de la misma izquierda venezolana en

su historia planteaba la lucha contra la discriminación y el racismo en Venezuela, solo el empuje del movimiento social y las realidades evidente obligaron al gobierno de Hugo Chávez a asumir esa agenda.

Compartimos la caracterización de que el incipiente movimiento afrovenezolano en los años ochenta se perfilaba como escenario de lucha por el «rescate» de la cultura, la defensa de las tradiciones musicales y orales; es decir, la llamada resistencia cultural sin conciencia del tema discriminatorio como un hecho político. En la década del noventa asistimos a un cambio radical, ya que «se generó una mayor conciencia (un reconocimiento) de la discriminación racial entre los afrovenezolanos. Esa capacidad de darse cuenta de los prejuicios raciales se fue colectivizando y a final de la década comenzaron a organizarse agrupaciones con el objetivo central de enfrentar el racismo en Venezuela». (Mijares, 2003: p. 66).

En ese orden de cambios en la conciencia colectiva de los movimientos culturales afrovenezolanos –como se llamaban–, se crearon dos organizaciones que devinieron referencias obligadas para la historia del movimiento social afrodescendiente hoy: la Unión de Mujeres Negras de Venezuela y la Fundación Afroamérica. La primera, (agrupación de feministas negras como se definían), fue formalmente creada en 1992 para enfrentar la doble discriminación sexista y racial. En una editorial de su órgano divulgativo de febrero del 93 invitando al primer Encuentro Nacional de Mujeres Negras Venezolanas en abril de ese año se define dicho evento como «un intento por conocer y compartir experiencias con hermanas de distintas regiones del país, donde discutiremos como

se vive la discriminación racial en cada pueblo, en cada comunidad, que se ha hecho y se continua haciendo para mantener viva la cultura afro-venezolana». Hay que resaltar el contexto político que se vivía en el año 1992, donde estaban abiertas las heridas de las masacres ocurridas en el Caracazo y se estaba saliendo de dos intentonas de insurrección militar, para puntualizar tres episodios de nuestra historia contemporánea. Para el momento de su creación como primera organización feminista negra en Venezuela el clima político era de alta conspiración de los jóvenes militares insurgentes, que indignados por la masacre en Caracas del año 1989 se atrevieron a cambiar el rumbo de la historia política. Compartimos la apreciación de quien ha profundizado en conocer esta experiencia organizativa:

> Esta organización nació como producto de la participación de algunas feministas venezolanas en congresos internacionales de la Coordinación de Organizaciones No-gubernamentales de mujeres durante la década de los ochenta. Unión de Mujeres Negras ha desarrollado numerosos programas comunitarios de concientización sobre el racismo y para el mejoramiento de la autoestima de mujeres «negras», así como de educación en etno-historia afrovenezolana. (Ishibashi, 2003: p. 57).

Asimismo, la organización formaba parte de la recién creada Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora, donde por Venezuela participaron dos lideresas negras de formación profesional y política impecable, YreneUgueto y Josefina Brigtown, que fueron las delegadas en el congreso fundacional de la red en República Dominicana.

Allí se acordó asumir el 25 de Julio como día de la Mujer Afro Latinoamericana y el Caribe, y se avanzó en una articulación de organizaciones que cumpliría un papel importante hasta la fecha en luchas de los derechos de las mujeres afrodescendientes. La Fundación Afroamerica creada por Jesús Chucho García en 1993 es hija de dos experiencias anteriores: el taller de Investigación de la Cultura Afrovenezolana TIDCAV (1981) y el ya mencionado taller de estudios afroamericanos de la UCV (1987). Según sus propias palabras:

> Este Taller, por un lado, jugó un papel en torno a la necesidad de iniciar una serie de investigaciones históricas pero bajo nuestra visión y reivindicando nuestra propia subjetividad y, por otro lado, encaró el trabajo comunitario por una mejor calidad de vida, estructurado en un programa de lucha sobre todo en los aspectos ecológicos, educativos y culturales. (García, 2001: p. 51).

La Fundación Afroamerica es la única experiencia de espacio para la investigación con mayor continuidad en el tema, realizando seminarios, eventos, declaraciones, edición de libros y la publicación de la revista AfricaAmerica por un decenio y medio, colaborando en el dialogo, la polémica y la reconstrucción teórica. Dicha publicación es el órgano de difusión de las posiciones de mayor avanzada en el movimiento social afrodescendiente, una referencia importante del debate político. En su edición N° 7 del año 1998, la revista aborda como tema central el Racismo, Endoracismo y pobreza en las Américas y los Caribes. Su editorial, titulada Ese Cáncer Llamado Racismo, sostenía que la publicación estaba

> dedicada a este flagelo vergonzoso de la humanidad y su expresión en las Américas y los Caribes; pero también en esta oportunidad expondremos algunas alternativas que están poniéndose en práctica para lograr salir de estas trampas que algunas veces nosotros, los descendientes de africanos, reproducimos, pues el cáncer camina por dentro y no lo sabemos.

Jesús Chucho García, por entonces muy criticado dentro del ámbito académico y atacado por quienes ignoraban los avances de su pensamiento, se convirtió en una referencia intelectual a nivel nacional y en el continente, asumiendo con sus investigaciones y publicaciones el peso histórico de ser la fuente conceptual del movimiento social afrodescendiente como tal y en la nueva etapa por venir. Estas dos organizaciones se entrecruzaban y dialogaban con un sin número de organizaciones homologas del continente y el mundo. Dejemos en sus propias palabras la descripción del terreno de las alianzas que existían:

> En la actualidad existen tres grandes organizaciones a nivel continental con objetivos similares. La primera es la Red Continental de Organizaciones Afro, creada en 1994, que tiene su sede en Uruguay y es liderada por la Organización Mundo Afro. Esta organización surge a raíz del Primer Seminario Contra el Racismo y la Xenofobia, realizado en la ciudad de Montevideo en noviembre de 1994. Entre sus objetivos se destacan: establecer vínculos que respondan a las necesidades y aspiraciones de las comunidades negras; elaborar políticas para la acción en situaciones coyunturales; impulsar proyectos para la

erradicación del racismo y la discriminación; impulsar proyectos para la plena incorporación de las comunidades negras en la vida social y política de sus respectivos países (Afro Fax, 1996: P. 1). A la Red Continental pertenecen organizaciones de Honduras, Costa Rica, Perú, Colombia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Brasil, Ecuador y Estados Unidos. La segunda organización continental es Afroamérica XXI, que surgió en Washington en el mes de noviembre del año 1996 a raíz de un Foro sobre Alivio a la Pobreza en Minorías de América Latina y El Caribe, realizado en la sede del BID. Esta organización plantea que «[...] las comunidades negras, como el resto de las poblaciones del continente, contribuimos a la construcción de la democracia, la paz y el desarrollo integral. En tal sentido hacemos un llamado a nuestros gobiernos, organismos multilaterales y agencias de cooperación para el desarrollo a que ajusten sus políticas sociales y económicas con respecto al alivio de la pobreza de nuestras comunidades...» (Declaración Afroamérica XXI, 1998: 20). Afroamérica XXI está constituida por organizaciones afro de Perú, Brasil, Honduras, Venezuela, Colombia, Argentina, Estados Unidos, Bolivia, Ecuador, México, Uruguay y Nicaragua. La tercera organización es GALCI, Alianza Global Latinocaribeña, que surgió en Nueva York en el mes de octubre de 1999 y está conformada por organizaciones de México (Organización Tercera Raíz), Honduras (Organización Negra Centro Americana-ONECA), Uruguay (Mundo Afro), Venezuela (Fundación Afroamérica), Perú (Asociación Negra de Derechos Humanos ASONHED), Esta-

> dos Unidos (Caribbean Cultural Center). El objetivo de este grupo es esencialmente establecer un lobby permanente ante los organismos multilaterales para incidir en las orientaciones políticas hacia los sectores afrolatinoamericanos. Desde el punto de vista organizativo aspira a ser un espacio de coincidencias entre las diferentes redes para lograr objetivos más generales, respetando las especificidades de cada una de las redes. La inclusión del tema afro en organismos internacionales, llamados «actores globales», como Unesco, OEA, OIT, BID, Banco Mundial, la Fundación Kellog, Fundación Interamericana, Fundación Ford, es un indicador de que estas organizaciones transnacionales y organismos multilaterales están entendiendo el papel que pueden jugar las organizaciones afro en esta era de globalización, así como su papel en la erradicación de la pobreza. (García, 2001: p. 52)

Para ese mismo momento en la Universidad Central de Venezuela, en la Escuela de Psicología, la Profesora Ligia Montañéz creó una línea de investigación sobre racismo, prejuicio racial y endoracismo en Venezuela. La producción de muchas tesis permitió nutrir en un futuro los discursos para la aplicación de políticas públicas de esa competencia. Su libro, titulado El racismo Oculto en una sociedad no racista, recorrió desde 1993 varias actuaciones, primero como trabajo académico, luego como texto para un concurso de la Casa de las Américas con mención especial y finalmente fue incorporado al debate que realizábamos como colectivo en el taller de estudios Afroamericanos de la UCV. En el mismo orden en la escuela de Antropología de la UCV, la colega María Martha Mijares

desarrolló una investigación como tesis de grado que fue convertida en un libro Titulado Racismo y Endorracismo en Barlovento (1997). Un intento de incorporar las renovaciones del discurso político que se vivía en las organizaciones afrovenezolanas en investigaciones con claridad innovadora y comprometida con la realidad. Su autora fue renovadora al plantearse un tema ausente en ese escenario culturalista y contribuir modestamente a buscar nuevos horizontes. Estos dos textos son referentes en esa coyuntura del nuevo interés de actores en el mundo académico del tema del racismo y discriminación racial. Triunfos importantes venían conquistándose en la región: en Nicaragua en el año 1987 se promulgó la Ley de autonomía de la costa Atlántica, en Colombia en 1991 se reconoció lo pluricultural y lo multiétnico y se aprobó en 1993 la ley 70 o ley de Comunidades Negras. En Ecuador revisaron la constitución y se aprobaron instrumentos legales que favorecieron a los afroecuatorianos, lo mismo que en Perú.

> En Venezuela, al iniciarse la discusión sobre la nueva constitución, la Fundación Afroamerica y la Unión de Mujeres Negras, hicimos nuestras proposiciones para que el Estado incorporara la noción afrovenezolana dentro del carácter pluriétnico y diversidad cultural y como elemento fundacional de la República. Allí en esas propuestas que debía contener la nueva constitución, exigíamos el reconocimiento histórico, político y cultural de los africanos y las africanas y sus descendientes, así como la reconsideración de la propiedad colectiva de las tierras de los antiguos cimarrones y cimarronas. (García, 2006: p. 30)

Las organizaciones afrovenezolanas con mayor nivel de conciencia política y de experiencia de luchas y debate político internacional realizaron sus propuestas. La negativa a ser considerada por la constitución bolivariana nació con una acción discriminatoria, las propuestas fueron ignoradas por un atavismo izquierdista. En el artículo de Jun Ishibashi «Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano» (2007) se argumentan detalladamente las contradicciones del mismo gobierno y su liderazgo en el reconocimiento de los afrodescendientes, la lentitud de políticas afirmativas por fuertes discordancias en el Estado que aún se resiste en asumir lo afrodescendiente como un sujeto de derecho dentro de la sociedad Venezolana. No se puede hablar de socialismo del siglo XXI si existe la discriminación, ya que negaría en esencia una sociedad llamada de igualdad, equidad y justicia social.

En Venezuela surge en el mes de junio del 2000 la Red de Organizaciones Afrovenezolanas (ROA). Encabezada por Jesús Chucho García, convirtiéndose en la iniciativa política de articulación de todas las voluntades y organizaciones identificadas con la temática Afrovenezolana, una acción con mayor madurez conceptual y reconociendo los desniveles políticos, pero meritoria de ser la propuesta colectiva de mayor alcance lograda desde los afrodescendientes. Entre sus principales objetivos se encuentra «luchar contra cualquier forma de racismo, xenofobia, intolerancia y sus formas conexas, exclusión, endorracismo y discriminación hacia el ciudadano y ciudadana afrodescendientes y cualquier ciudadano

y ciudadana en nuestro país y el mundo que sufra este tipo de aberración de la humanidad». Dentro de sus líneas estratégicas leemos: «Luchar abiertamente contra cualquier forma de discriminación racial y poner en práctica el plan de acción de la Conferencia Mundial contra el Racismo (Sudáfrica 2001) firmada por nuestro país dialogando con las diferentes instancias del Estado y otras organizaciones sociales en Venezuela para concretar políticas y acciones». Para destacar sus aportes al tema central de este escrito, la lucha contra la discriminación mostraremos su articulación con otros movimientos sociales homólogos del continente:

> En septiembre del año 2000 se crea en San José de Costa Rica la *Alianza Estratégica Afrolatinoamericana*, Constituida por ONGs, redes, liderazgos y agrupaciones del continente para preparar una agenda de trabajo hacia la *III Conferencia Universal contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia, la Intolerancia y sus formas conexas*, a realizarse en la ciudad de Durban. […] En el mes de diciembre, la *Alianza Estratégica Latinoamericana*, conjuntamente con la Fundación Ideas de Chile, promueven antes de la Preconferencia de Naciones Unidas contra el Racismo, la *Conferencia ciudadana contra el Racismo*, realizada en Santiago de Chile del 3 al 4 de diciembre del 2000, donde se analizaron las nuevas formas de racismo y las ONGs del continente asumieron una posición: que el racismo tenía nuevas formas y además se había agudizado en muchos países del continente (García, 2001: p. 85).

La utilización del término afrodescendiente como una autoconstrucción social que se creó en la conferencia citada en Chile fue desarrollada

previamente en reuniones como la de Rio de Janeiro en 1999, donde participó Chucho García por los afrovenezolanos. Como ruptura con una concepción dominante, colonialista y epistemológicamente racista por eurocéntrica que se ejercía para explicar la presencia de la africanidad y sus descendientes. Su definición desde el principio como herramienta política para la lucha y posicionamiento de los descendientes de africanos desde una concepción total y compleja, desechando las simplificaciones de destacar un aporte o una característica. Para remarcar lo anteriormente afirmado recurro al preciso argumento de Agustín Lao Montes:

> El proceso de Durban sirvió de espacio organizativo y pedagógico para la formación y consolidación de redes afrolatinas de movimientos sociales, como la Alianza Estratégica y la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. La Red de Mujeres se organizó en 1992 en un congreso en la República Dominicana, lo cual revela un proceso organizacional de redes de mujeres negras que tienden a organizarse primero, e indica también que las mujeres afrolatinas jugaron un papel importante en colocar la cuestión de la raza en el centro del debate feminista incluyendo las conferencias mundiales de mujeres como el encuentro de 1992 en Pekín. Fue en este proceso de organización hemisférica (desde escalas locales y nacionales local hasta niveles trasnacionales) donde el movimiento desarrolló un liderazgo colectivo y una identidad política. Como lo planteó Romero Rodríguez, líder de la organización Mundo Afro en Uruguay, en uno de los encuentros más importante de la red en el 2000 en Santiago

de Chile. «entramos Negros y salimos Afrodescendientes», queriendo decir que el movimiento acuñó el término afrodescendiente como una nueva identidad política con el propósito de incluir a las personas de descendencia africana de todos los colores y a pesar de una infinidad de diferencias. El término Afrodescendiente, gestado y negociado por las redes trasnacionales de movimiento negro en América Latina, fue adoptado posteriormente por la ONU, por ONGs, y por organizaciones internacionales de diversa índole (desde la Fundación Ford hasta el Banco Mundial). Como categoría política el significante afrodescendiente también representa la voluntad de desarrollar lazos diaspóricos con miembros de la diáspora africana global a través de las Américas y en otras partes del mundo. La Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Conexas de Discriminación, organizada por la Organización de Naciones Unidas en Durban, Sudáfrica, entre el 31 de agosto y el 8 de septiembre del 2001, fue de enorme importancia para las causas contra el racismo y por la democracia, a la vez que fue motivo de gran controversia. Como hemos observado, el proceso hacia Durban revitalizó la agenda mundial contra el racismo a la vez que facilitó la emergencia de un campo político Afrodescendiente en América Latina. Sin embargo, los Estados Unidos (acompañados principalmente por Canadá e Israel) abandonaron la conferencia en protesta por dos elementos que claramente habrían de aprobarse en el documento de consenso, estos fueron: la declaración del sionismo como una forma de racismo

> (específicamente contra los Palestinos), y la defensa de medidas de justicia reparativa a partir del reconocimiento de la esclavitud transatlántica y sus efectos históricos como un crimen de lesa humanidad. La Declaración y Plan de Acción de Durban, el documento aprobado en la conferencia y sus mecanismos de implementación, representa un acuerdo sumamente democrático con un programa práctico claro y viable de medidas concretas contra el racismo y a favor de la justicia y equidad racial. Después del boicot de varios poderes occidentales al encuentro de Durban y su pacto, liderado por los Estados Unidos, la región del mundo en la que sobresalieron más las pautas de Durban contra el racismo fue Latinoamérica. (Lao-Montes, 2009: p 24).

Durban se convirtió en la agenda principal de dialogo entre los distintos movimientos sociales afrodescendientes del continente. Fue honorable la participación de la delegación venezolana, que suscribió este histórico documento en su representación oficial y los voceros de los movimientos sociales. Su implementación y posterior evaluación es asunto de estas reflexiones. La agenda de Durban se convirtió en una herramienta política para los colectivos afrodescendientes y un punto de negociación con gobiernos progresistas y un punto de demanda contra gobiernos reaccionarios. La representación del movimiento afrodescendientes estuvo bajo los hombros de Jorge Guerrero Veloz, Nirva Camacho y Chucho García, quien cumplió un rol activo en la histórica conferencia.

Desde su fundación el movimiento social afrodescendiente en Venezuela, por un periodo importante la ROA –creada en junio del año

2000–, realizo distintas iniciativas nacionales e internacionales para llevar propuestas y acuerdos a la Conferencia de Durban y su plan de acción, en una línea diferente en aquel momento histórico, con la posición oficial del gobierno Bolivariano. El discurso contradictorio del mismo canciller venezolano, Luis Alfonzo Dávila García asistente a la histórica conferencia en Sudáfrica, reflejó la inconsistencia de sus argumentos: «Venezuela es una sociedad multiétnica y pluricultural, resultado de la fusión de etnoculturas e idiosincrasias muy diversas, en cuya formación tomaron parte y se amalgamaron las tres razas primigenias de América, como lo fueron la india, la negra y la blanca, y de la inmigración proveniente de todas las naciones del mundo entero durante varios siglos […]. Los venezolanos estamos orgullosos de este mestizaje. Hemos creado una cultura del respeto a las diferencias, lo cual nos ha permitido un mejor manejo de la diversidad» (el mito de la igualdad racial por el mestizaje). Este sedimento conceptual ambiguo del discurso entra en contradicción con compromisos como:

> Venezuela rechaza toda forma de discriminación que menoscabe o anule el goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos y libertades fundamentales de todo ser humano […]. Acudimos a esta conferencia porque Venezuela quiere hacer oír su voz ratificando su tradicional e histórica posición y compromiso de luchar contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y cualquier otra forma de intolerancia que se pueda dar en el mundo […] Venezuela espera de esta conferencia, al menos, una declaración y un plan de acción que

refleje las aspiraciones de la comunidad internacional en su conjunto y los intereses de las minorías victimas hoy de diferentes formas de exclusión (Dávila García, 2001).

La postura indiferente y discriminatoria del gobierno progresista de Chávez obligó a emprender de parte del movimiento social afrodescendiente una cantidad de acciones entre el 2000 y 2005. El golpe de estado de abril del 2002 fue la coyuntura para hacer entender que la relación del discurso reaccionario, clasista y el racismo era una realidad en Venezuela. La matriz de opiniones de los sectores golpistas contra el jefe de estado, Hugo Chávez, el ministro Aristóbulo Isturiz –para el momento responsable de la cartera de educación– y el manejo de los estereotipos del militante chavista como pobre, flojo, indio y negro, expresó la visión de la derecha conspiradora sin disimular todo el odio de clase con argumentos de desprecio racial. Instaló por sus mismas torpezas un debate: al reconocerse los propios golpistas como una elite privilegiada, inteligente y blanca o mestiza contra una mayoría descendientes de negros y los ignorantes campesinos, obreros o delincuentes de los barrios, hablaban en número de las mayorías del país. Desmedidos en descalificaciones y con discursos irradiando odio, propusieron una lucha que trajo como consecuencia una mayoría que respondió en contra del golpe de estado y retomo el poder del gobierno. El líder del proceso bolivariano se reconoció entre las mayorías y concientizó su deuda con ese pueblo que lo defendía, generando respuestas pendientes en acciones afirmativas. Para profundizar en ese tema recomiendo

revisar el trabajo de Jesús María Herrera Salas (2004) que lleva por nombre: Racismo y Discurso Político en Venezuela. Cabe recordar que los afrodescendientes fueron los primeros en denunciar el alcalde golpista Alfredo Peña y su racista campaña Plomo al Hampa, donde el fenotipo del delincuente era afrovenezolano.

Previo a esta coyuntura encontramos iniciativas para organizar distintos sectores articulados en la Red de organizaciones Afrovenezolanas. En esta nueva coyuntura se reitera la persistencia de la discriminación y el racismo y todos los pronunciamientos llamarán la atención al gobierno y exigiéndole respuestas. En el encuentro nacional de mujeres afrovenezolanas que se llevó a cabo en Ocumare de la costa en agosto del 2001, se debatieron aspectos como la participación de las afrovenezolanas en la historia de Venezuela, el racismo y la discriminación racial desde la perspectiva de género, el endorracismo en la familia venezolana, la violencia intrafamiliar y desarrollo económico. El encuentro tuvo lugar días antes de que se realizara la conferencia en Sudáfrica de ese año. Los encuentros juveniles arrancando desde el primero en Palmarejo entre el 14 y 16 de septiembre del 2001, planteaban entre sus objetivos «Organizar la Red Afrojuvenil de Venezuela para luchar contra el racismo, la desigualdad de oportunidades, la discriminación racial, la intolerancia y sus formas conexas». En los posteriores encuentros del llamado Cumbe de Mujeres, algunas activistas provenientes de la Unión de Mujeres Negras reiteraron por una década, igual que los miembros juveniles, la solicitud de luchar contra el racismo y la discriminación racial. Declaraciones públicas y ma-

nifiestos contra el racismo que comenzó asumirse por parte del gobierno como una realidad con los ataques racistas que mencionamos hacia la primera figura política del estado venezolano y a su ministro de educación, el movimiento social afrodescendiente presionó a la cancillería venezolana para que firmara el protocolo facultativo catorce de la convención contra la discriminación racial, para penalizar el racismo ante el comité contra la discriminación, convención firmada por el país en 1967 y el protocolo fue suscrito en septiembre de 2003.

La firma de este protocolo fue el ejercicio de la autonomía del movimiento social que reafirmó su compromiso con los procesos de cambio en el país, pero no hipotecó sus derechos y obligaciones. Un sector del movimiento afrovenezolano en el 2005 encabezado por Reina Arratia y Luis Perdomo, formó parte de la delegación venezolana que presentó un informe de la lucha contra la discriminación en Venezuela, recomendándole entre otras cosas reconocer a los afrodescendientes en la constitución a través de los mecanismos de enmienda o reforma constitucional, e implementar el plan de acción de la Conferencia de Durban. Posteriormente, una delegación del movimiento afrovenezolano que asistió en el 2013 a una presentación del mismo informe ante el comité internacional contra la discriminación en Ginebra y sustancialmente no cambiaron las recomendaciones, argumentos que dejaremos para la fase final de nuestro texto.

A la par de realizar múltiples actividades en el país, el movimiento social afrodescendiente se activó en el plano internacional en su lucha

contra el racismo y la discriminación racial. A continuación, enumero las actividades más significativas donde participó directamente o de modo transversal desarrolló agendas contra el racismo y la discriminación racial: en el Primer Taller de Acciones Afirmativas para los Afrodescendientes en América y el Caribe en Uruguay (mayo del 2003); en el Primer encuentro de Parlamentarios Afrodescendientes de las Américas y el Caribe en Brasil (noviembre del 2003); en la instalación del grupo de trabajo de Africanos y Afrodescendientes en Suiza (noviembre del 2003). En las anteriores reuniones, el gobierno no tuvo representación oficial. Asimismo, se formó parte del comité internacional de la Conferencia Santiago+5 en Brasilia, evento auspiciado por Naciones Unidas. Ante una continua incomprensión de parte del gobierno bolivariano, se planteó realizar el I Encuentro Internacional de Afrodescendientes y Políticas Públicas, el 6 y 7 de mayo de 2005 en Caracas, Venezuela. Allí, durante dos días más de 200 participantes en representación de 10 países y 12 estados del país, se reunieron en la capital venezolana para compartir experiencias y analizar la situación de las políticas públicas relativas a las y los afrodescendientes. Esencialmente fue un encuentro de reflexión con un fuerte llamado a cumplir la agenda de Durban. Posteriormente Venezuela realizó tres versiones de otros encuentros internacionales. Por un lado, el Encuentro Internacional de Mujer y familia Afrovenezolana (junio del 2006), donde el debate estuvo atravesado por la cruda realidad de las tres formas de agresión hacia la mujer afrodescendiente: machismo, racismo y explotación de clase. Los otros dos encuentros fueron Afrodescendientes y

la Transformación Revolucionaria en las Américas, África y el Caribe (noviembre de 2006) y Afrodescendientes y Transformaciones revolucionarias en América latina y el Caribe. Dichos foros políticos se diferenciaron del discurso y práctica de la derecha internacional que penetró en comunidades afrodescendientes, proponiendo el reencuentro de los movimientos sociales afrodescendientes con orientación revolucionaria y progresista. En tal sentido, se reconoce la situación de pobreza, miseria y discriminación racial de la mayoría de los afrodescendientes en la región, y encontramos en sus declaraciones estos elementos sustanciales en sus acciones permanentes. El conjunto de iniciativas llevo a consolidación del camino recorrido y conquistar un conjunto de espacios en instancias del gobierno en años posteriores.

Pero debemos detenernos en el caso de la Comisión Presidencial para la prevención y eliminación de todas las formas de Discriminación racial y otras distinciones en el sistema educativo, creada en mayo de 2005 como propuesta directa del movimiento social afrodescendiente, en el encuentro internacional de la misma fecha en Caracas. El movimiento social afrodescendiente planteó un conjunto de propuestas en el seno de la comisión, entre las que destacamos la «revisión de planes de estudios, programas, libros de textos, a fin de eliminar todas las formas de racismos que existen en el sistema educativo». Se destacó la inexistencia de voluntad política para transformar las líneas curriculares, los contenidos y programas para combatir la discriminación a pesar de la aprobación de la nueva ley de educación en el 2009. La comisión presidencial, la primera

experiencia concreta de políticas contra la discriminación, fue ahogada por la burocracia del mayor ministerio del Estado Venezolano, perdiendo el rumbo original de su creación.

Aunque de presencia fugaz en la coyuntura electoral del 2006, un conjunto importante de los afrodescendientes se plantearon un frente electoral denominado Cimarrones Afrodescendientes por la revolución, apostando al triunfo del candidato Hugo Chávez. En su pliego de peticiones subrayamos la que plantea «Exhortar al ejecutivo nacional a derrotar la pobreza, la explotación, discriminación y el abandono que aún mantienen al afrodescendiente en una situación de carencia». Nos referimos a esta propuesta electoral para ejemplificar como el tema fue trabajado en coyunturas políticamente importantes en el país.

Igualmente, dentro de la producción intelectual que se genera desde el movimiento social afrodescendiente hay un texto básico en la revisión del tema del seguimiento de Durban «Comunidades Afrodescendientes en Venezuela y América Latina» (2001) compilado por Nirva Camacho y Jesús Chucho García. Allí se sintetizan un conjunto de reflexiones de distintos países del continente sobre el tema del racismo y la discriminación racial, la experiencia y reflexión de los voceros y voceras del cumplimiento de la agenda de Durban y la evaluación de las políticas afirmativas. En nuestro país el movimiento social afrodescendiente puso sobre la mesa ideas para el debate con la publicación de tres textos. Uno fue «Familia Afrovenezolana, endorracismo y autoreconocimiento» de Nirva Camacho (2005), que desde la perspectiva de psicóloga y activista

feminista incorpora elementos de reflexión para analizar los procesos histórico-culturales en la construcción del racismo y la adquisición del endorracismo, proponiendo argumentos para lo que llama el autorreconocimiento como herramienta política para consolidar las familias y comunidades afrodescendientes. Igualmente, Jorge Guerrero Veloz nos propone en su libro *Afrovenezonalidad y subjetividad* (2005) un debate sobre la creatividad y multiculturalidad, la educación afrodescendiente y el papel de los movimientos sociales en la construcción de políticas públicas.

> Nuestra participación desde la perspectiva de los afrovenezolanos(as) como sujetos históricos de nuestro propio proceso, nos ha llevado a poner el tema del racismo y la discriminación racial en la agenda pública para la construcción de una nueva ciudadanía, todo concatenado con la constitución que en su preámbulo dice, que somos un país multiétnico y pluricultural, protagónico y participativo para refundar la república. (Guerrero, 2005: p. 53).

De la misma manera en su publicación Afrovenezonalidad e inclusión en el proceso bolivariano venezolano (2006) Jesús Chucho García plantea frontalmente el tema de la discriminación racial y las contradicciones en el seno del gobierno bolivariano y los procesos de transformación en la región y la urgencia de plantearse posiciones de vanguardia y propuestas de políticas afirmativas de parte del gobierno revolucionario constructor de un modelo social alternativo, reivindicando lo que llama la soberanía intelectual del movimiento social expresa con argumentos críticos las pocas respuestas desde el gobierno en políticas de mayor peso contra este flagelo.

Antes de finalizar la primera década del siglo XXI el movimiento social afrodescendiente tenía propuestas políticas, declaraciones y producción intelectual para generar políticas afirmativas, la presión política era necesaria y se tuvo que hacer para avanzar, aunque sectores racistas en el gobierno herederos del mestizaje seguían manteniendo posturas inflexibles.

Hay reflexiones sobre una visión limitada para este movimiento social y algunos estudiosos plantean radicalmente la construcción de un nuevo imaginario político:

> Lo que está planteado para los afrovenezolanos es militar en el procesos de una reafirmación de la identidad para aspirar a concretar sus sueños transformadores de una realidad claramente injusta para ellos. Cuestionar a nivel de la opinión pública la insolvencia de la Cancillería Venezolana al incumplir con el Plan de Acción de Durban, es decir, cuestionar su indiferencia al no establecer responsablemente puentes comunicacionales con las comunidades afro, para recopilar las denuncias de acciones discriminitativas sufridas lo cual acarrea una imposibilidad para la elaboración de un informe objetivo que se supone, Venezuela debe entregar cada mes de enero (Lucena, 2007: p. 65).

Pero en otro orden, desde la visión de un activista la comprensión de ese proceso se percibe de manera crítica.

> Una de las tantas formas de exclusión social en Venezuela se manifiesta a través de la discriminación racial y étnica en sus diversas modalidades, una situación aún no abordada con suficiente amplitud y efec-

> tividad política. La autora invita al auto-reconocimiento étnico como un proceso para revertir desde la esfera más personal, las imágenes distorsionadas heredadas, y propone construir la participación política desde la etnicidad, como una forma de alcanzar políticas reparativas (Escalona, 2007: p. 43).

Encontramos percepciones de este mismo proceso de parte de otros estudiosos:

> Para ello hemos adoptado una perspectiva de análisis que entiende la nueva identidad cultural afrovenezolana como una construcción sociopolítica emergente en el contexto de la revolución bolivariana. Esta nueva conformación identitaria afrodescendiente impone a los investigadores la deconstrucción analítica de sus discursos, como vía para comprender las condiciones políticas en que las identidades étnicas se producen, se reproducen, se metamorfosean y reorganizan, creando e innovando el repertorio de símbolos y prácticas culturales que las definen. (Ayala y Mora, 2008: p. 30).

Ambas consideraciones sobre el proceso que describimos son incluyentes y consideran definitivamente la elaboración sólida de un discurso político del movimiento social afrodescendiente, imponer su propia agenda y no permitir su disolución entre las mallas del estado que sigue sosteniendo una deuda respecto a las políticas que combatan la discriminación. El interés de enumerar eventos y declaraciones públicas es mostrar los resultados de la voluntad política del movimiento social, como la

aprobación de la Ley contra la discriminación racial en el año 2011 y la existencia hoy del Instituto contra la discriminación racial (INCODIR).

En primer lugar, debemos afirmar que la propuesta de la Ley contra la discriminación nació del movimiento social afrodescendiente de Venezuela, aun no siendo una ley de afrodescendientes exclusivamente, porque protege otros grupos vulnerables. Para el vocero de la ROA, Enrique Arrieta en su discurso del 10 de mayo 2011 frente a la asamblea nacional, cuando se discutió en primera instancia el proyecto de ley, reseña los siguiente; «Esta misma fecha por su importancia histórica ha sido elegida por la honorable directiva de la Asamblea Nacional para dar la primera discusión del proyecto de ley orgánica contra la discriminación racial. Es preciso destacar que el anteproyecto de esta ley lo presento la Red de organizaciones Afrovenezolanas (ROA) el 17 de mayo de 2007». Esta propuesta fue presentada en una coyuntura política necesaria de subrayar: para el año 2007 se realizó el referéndum para la reforma de la constitución bolivariana, que al no contar con el voto afirmativo de la mayoría fue negado. Los afrodescendientes plantearon un conjunto de proposiciones, desde incluir el término en el preámbulo de la constitución vigente hasta proponer un capítulo denominado «De los derechos de las comunidades afrovenezolanas». El día 20 de marzo del 2007 por primera vez en la historia política de Venezuela un grupo de descendientes de africanos y africanas realizó una marcha y concentración política que culminó en los patios de la Asamblea Nacional para entregar dicha propuesta. Al no ser considerada, solo se logró la inclusión en la del término africano y

afrodescendiente en uno u otro artículo. Por segunda vez se negó en una actitud discriminatoria el reconocimiento de los afrodescendientes en la constitución, teniendo argumentos, propuestas y existiendo convenciones internacionales que obligan al estado venezolano a combatir el racismo y la discriminación racial. Pese a esa exclusión política, se presentó el anteproyecto de ley, que fue revisado en la sub-comisión de Legislación, participación, garantías y derechos de los afrodescendientes de la comisión permanente de Pueblos Indígenas. Según palabras del mismo Arrieta en su discurso esto fue «fruto del trabajo colectivo de mucha gente, producto de 4 años de propuestas, reuniones en pequeños y grandes grupos, encuentros con especialistas venezolanos y de otros países». Ya como Ley será firmada por el presidente de la república, Hugo Chávez, en diciembre del 2011. Aunque pasarán luego dos años de refrendada le ley y publicada en la gaceta oficial para que se cree el organismo rector de esta ley, el INCODIR (doce años después de la Conferencia de Durban).

Es decir, que la creación de INCODIR no fue producto de ninguna dadiva del gobierno, sino que tuvieron que reconocer su deuda con los afrodescendientes en Ginebra 2013. A nuestra llegada de esa reunión en Ginebra, donde participamos como voceros de la Red de Afrodescendientes de Venezuela, escribíamos esta reflexión:

> Toda la agenda del tema de las políticas contra la discriminación en nuestro país fue propuesta por el movimiento social afrodescendiente. Mucho antes que se le intentara castrar y se entregaran unos pocos a una actitud sumisa y gobiernera, me refiero aquellos que olvidan su

compromiso con quienes lo postularon y su distancia con las comunidades. Hay quienes no recuerdan que desde nuestra brillante participación en la Conferencia de Durban en el 2001 comenzó a empujarse el tema en el seno del gobierno revolucionario. La comisión Presidencial contra el racismo en el Ministerio de Educación, el Viceministerio para Las Mujeres afrodescendientes y La ley contra la discriminación en Venezuela su fuente principal fue los debates en el movimiento social interno y afinados por las experiencias internacionales. Debemos recordarle esto a quienes coronados en cargos burocráticos pasean por los pasillos de los ministerios con sus agendas personales o se toman fotos con los candidatos de turno para aparecer en pantalla. El papel de los movimientos sociales es contribuir manteniendo su autonomía a la construcción de políticas públicas afirmativas, no son agencias de empleos.

De la mano de estos sólidos argumentos, asistimos a Ginebra a la Defensa del Informe Consolidado de la República Bolivariana de Venezuela ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación racial, invitados por nuestra Cancillería, en consonancia a las observaciones previamente realizadas por el movimiento afrovenezolano a este informe. Los cimarrones Luis Perdomo, Johnny Gutiérrez, Sixto Hernández y Manuel Salcedo de la Red afrodescendientes de Venezuela, organización perteneciente al Movimiento Social Afrodescendiente de Venezuela, elaboraron un Informe Complementario con el derecho que le asiste a cualquiera de las organizaciones invitadas a esa

consulta. Quien le escribe tuvo el privilegio –pese a los obstáculos burocráticos– de cumplir la vocería del movimiento social afro, aunque fue una limitante, no permitieron en quince minutos el comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas, plantear lo esencial de este informe; en primer lugar, el tema de incluir a los afrodescendientes en el currículo a todos los niveles de educación, reconociendo los intentos frustrados del caso, la urgencia de una política de comunicación que reitere los componentes reales de nuestra sociedad, diversidad cultural y en especial la afrodescendiente, por ultimo por el tiempo cedido, exigimos la creación definitiva del Instituto Contra la Discriminación racial en Venezuela. Debemos detenernos en este último punto para aclararle al lector distraído sobre el tema, la Ley contra la discriminación fue aprobada en agosto del 2011 y firmado su ejecútese por nuestro Comandante eterno en Diciembre de ese mismo año, propuesta surgida de los movimientos sociales –no solo de los afrodescendientes– sacada de las gavetas de las oficinas de las comisiones y asumida públicamente dentro de la asamblea nacional por el diputado Modesto Ruiz. En el artículo 25 de la mencionada Ley se expresa claramente la creación de este instituto contra la discriminación (INCODIR) y en la disposición transitoria única reza textualmente «Hasta tanto entre en funcionamiento el Instituto Nacional contra la Discriminación Racial, el Ministerio del Poder Popular con competencia en materia de relaciones interiores y justicia, establecerá las políticas necesarias para dar cumplimiento a los mecanismos ade-

cuados para prevenir, atender, erradicar y sancionar la discriminación racial en cualquiera de sus manifestaciones». En la realidad no se empujó lo que establece en la ley y con cierta timidez algunas medidas. Por cierto, el nivel de complicidad de los movimientos sociales no se puede ocultar (el que calla otorga). Dos años y seis meses sin respuestas, solicitudes por escritos, hay una propuesta de reglamento presentado en el mismo diciembre del 2011 por un equipo de los afrodescendientes encabezada por Jesús Chucho García y perfeccionada por el fallecido procurador Carlos Escarra. Siempre hemos hablado de un racismo institucional que frena cualquier política que contenga reconocimiento étnico, diversidad cultural, derechos de minorías. Ojala sea en este caso negligencia y no una visión estructural que detiene los avances que ha permitido el proceso Bolivariano en nuestra sociedad. Aunque en razón a la justicia debemos señalar el éxito de la obligación de publicar visible en los comercios y negocios el artículo n° 8 de la mencionada Ley, que claramente prohíbe la práctica del racismo, muy distinto aquel repugnante cartel que decía «Se reserva el derecho de admisión». Fuimos a Ginebra y frente al comité y la delegación venezolana planteamos abiertamente nuestra recomendación y exigimos la creación de esta instancia contra el racismo, solicitamos que su nombramiento del consejo directivo sea producto de la consulta necesaria con los movimientos sociales. (Díaz, 2013)

Resaltamos que la creación definitiva de INCODIR se exigió frente al comité internacional contra el racismo en nombre del movimiento

social afrodescendiente pero nunca se sometió a consulta del mismo el nombramiento de su directiva. El liderazgo afrodescendiente merecía dirigir ese espacio institucional y no fue tomado en cuenta para esa decisión. Hay una distancia entre ese espacio institucional propuesto por el movimiento afrodescendiente y las políticas implementadas. La ley tiene orientaciones educativas, entre su articulado figura la obligación de colocar carteles en lugares públicos y privados donde se establece que no se discrimina en ese lugar, ya que en ciertos lugares el anterior cartel «Se reserva el derecho de admisión» era el anuncio del desprecio de clase y discriminación para ciudadanos de origen afrodescendiente, indígena o campesino.

El cumplimiento de este artículo ha tenido efecto en crear conciencia sobre la complejidad del tema. La ley tiene limitaciones, como por ejemplo que para sancionar necesita del ministerio público para abrir denuncias sobre violencia racial y odio racista. Aunque no era el tema de este texto las comunidades afrodescendientes en las protestas dirigidas por la extrema derecha opositora vivieron el 4 de junio del 2017 el asesinato del joven afrodescendiente Orlando Figueras, la horda derechista decidió apuñalarlo y quemarlo vivo porque se parecía un «Chavista» y era «Negro». Su crimen, hasta la fecha, quedó impune. Sus asesinos siguen libres.

Hoy encontramos reflexiones importantes para los últimos tiempos que nos dan luces para nuestras acciones. Quiero destacar los aportes realizados por una investigadora y activista afrovenezolana, que proporciona una profundidad conceptual que permite recuperar el espíritu irre-

verente y libertario de nuestras luchas, líneas densas y complejas que ella misma resume:

> Las organizaciones afrovenezolanas han transitado un largo camino hacia su consolidación como un movimiento con conciencia étnico-racial, progresivamente han logrado colocar en la agenda pública la discusión sobre interculturalidad, las diferencias, el racismo y la discriminación. Este artículo se reflexiona sobre la necesidad de deconstruir la manera en que creemos conocer en «otro» y de construir nuevas formas de pensarnos y relacionarnos como objetivo clave en la lucha del movimiento social afrovenezolano (Monagreda, 2011: p. 134).

En el mismo orden aparece el texto de Esther Pineda «Racismo, Endorracismo y Resistencia» (2013) reiterando la propia sensibilidad del tema y la preocupación de esta talentosa intelectual negra-afrodescendiente quien carga nuevos elementos conceptuales al debate sobre el tema del racismo y endorracismo. Lo valioso es que muestra la actualidad del debate con sus propias reflexiones y el desarrollo pedagógico del texto permite revisar algunas categorías utilizadas y aporta rutas para la comprensión del tema como una realidad social. Por último en referencias a texto sobre la temática reciente, el intelectual y activista Jesús Chucho García nos deja su última producción; «Afrodescendientes en América Latina y el Caribe» (2013) la última publicación de la editorial Afroamérica, cruzando el recurso etnohistórico, muy bien manejado como hilo de argumentación para

deconstruir y proponer su discurso irreverente, pedagogía cimarrona para hacer entender los procesos y cambios en el sujeto social que representa lo afrodescendiente; De africanos a «negros», de negros a cimarrones; de cimarrones a independentistas. De independentistas a excluidos, de excluidos a afrodescendientes son los títulos de los capítulos que encierran la larga lucha de este proceso tan complejo contra el racismo y la discriminación que debe continuar porque hoy persiste ese flagelo en Venezuela.

Dejamos la narrativa de las organizaciones y movimientos en su empeño de no doblegarse ante el racismo estructural heredado del coloniaje mental. La superación de contradicciones y la postura firme de confrontar puntos de vistas prejuiciados y obtusos de autoridades de gobierno actual. Dejamos estas reflexiones que apuntan a proponer una ruta de comprensión de esta larga lucha y del compromiso de los movimientos afrodescendientes por una sociedad de justicia social, equidad y libertad, Sobre todo sin racismo y discriminación de ningún tipo.

Referencias Bibliográficas

Acosta Saignes, M. (1986). *Las Ideas de los Esclavos Negros en América*. Publicación del autor. Caracas. Ediciones de La Biblioteca.

A Plena Voz. Revista cultural de Venezuela. (2011). N° 69. Caracas. Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

Ayala, M. y Queipo Mora, E. (2008) Reconstrucciones Identitarias en

el Proceso Bolivariano: Los Afrovenezolanos. *Revista Contra-relatos Desde el Sur*, Año IV, N° 5 y 6, pp. 11-34.

Camacho, N. (2005) *Familia Afrovenezolana Endorracismo y Autoreconocimiento.* Caracas: Editorial ROA.

Camacho, N. y García J. (2002) *Comunidades Afrodescendientes en Venezuela y América Latina.* Caracas. ROA. CONAC, Parlamento Andino.

Díaz D. (2013) Los Afrodescendientes y el Instituto contra la discriminación racial. *Aporrea.* Aporrea.org.

Escalona, B. (2007) Rehaciendo nuestra propia imagen: Discriminación racial y étnica, participación comunitaria y perspectivas reparativas en el contexto Venezolano. *Humania del Sur*. Año 2 N° 3, Julio-Diciembre pp. 43-58.

García, J. (2001) Comunidades Afroamericanas y Transformaciones Sociales, en *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO.

García, J. (2001). Deconstrucción, Transformación y Construcción de Nuevos Escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad. *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización.* Buenos Aires: CLACSO.

García, J. (2005) Encuentros y desencuentros de Saberes en torno a la Africania «latinoamericana». *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder.* Buenos Aires: CLACSO.

García, J. (2006) *Afrovenezonalidad e inclusión en el proceso Bolivariano venezolano*. Caracas: Publicación ROA 2da edición.

García, J. (2013). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Caracas: Fundación Afroamerica-editorial Trinchera.

Guerrero Veloz, J. (2005) *Afrovenezonalidad y Subjetividad*. Caracas: Editorial ROA.

Herrera Salas, J. (2004) Racismo y Discurso Político en Venezuela. Revista *Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 10, N°2(mayo-agosto). Caracas. pp. 111-128.

Ishibashi, J. (2007) Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana. *Humania del Sur*. Año 2, N° 3. Julio-Diciembre pp. 25-41.

Lao-Montes, A. (2009). *Cartografías del campo político Afrodescendiente en América Latina*. Universidad de Massachusetts.

Lucena, H. (2007) Consideraciones sobre el movimiento social afrovenezolano. *Humania del Sur*. Año 2, N° 3. Julio-Diciembre pp. 59-72.

Mijares, M. (1997) *Racismo y Endoracismo en Barlovento*. Caracas: Ediciones Heraldos Negros-Fundación Afroamerica.

Mijares, M. (2003) Reflexiones para enfrentar el Racismo. En: Daniel Mato (coord.): *Políticas de identidades y Diferencias sociales en tiempos de Globalización*. Caracas, Faces-UCV. Pp.63-78.

Monagreda, J. (2011) Construyendo nuevas subjetividades desde la

afrovenezonalidad. *SUR-Version*. N°1. Caracas. Julio-Diciembre pp. 133-160.

Montañez, L. (1993) *El Racismo Oculto en Una Sociedad No Racista*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.

Pineda, E. (2013) *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas: Fundación editorial El Perro y la Rana.

Revista Africamérica N° 7 (1997-1998). Año IV. Revista de la Fundación Afroamérica. Caracas, Venezuela.

Revista Africamérica N° 9 (Octubre 2002). Segunda etapa. Revista de la Fundación Afroamerica. Caracas, Venezuela.

Revista Africamerica N° 10. (Marzo 2005). Segunda etapa. Revista de la Fundación Afroamerica. Caracas, Venezuela.

Sojo, J. (2008) *Temas y Apuntes Afrovenezolanos*. Caracas, Colección Apuntes Culturales. Serie Folclor Mirandino.

Fuentes:

Documentos consultados

Decreto 3.645 Comisión Presidencial para la Prevención y Eliminación de toda forma de discriminación Racial. Folleto impreso. Ministerio del Poder Popular para la Educación.

Mujer Negra (órgano divulgativo de la Unión de Mujeres Negras de Venezuela) N°4Año II- caracas Febrero de 1993.

Propuesta para la reforma Constitucional. Red de organizaciones Afrovenezolanas ante la Asamblea Nacional, Febrero 2007. Publicación Impresa.

ROA (mayo de 2003) Acta Constitutiva y estatutaria red de organizaciones Afrovenezolana.

Somos la Red de Organizaciones Afrovenezolanas. Publicación Impresa. Auspiciada por el Ministerio de Cultura.

CAPÍTULO 6

NI MÁS PENA, NI MÁS OLVIDO
Reconocimiento y Reparaciones de los afrodescendientes al sur del continente americano

Becerra, María José
Buffa, Diego

Introducción

En este capítulo, analizamos las políticas públicas implementadas por los gobiernos de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay entre los años 1980 y 2015, en relación a los afrodescendientes. Destacando cómo fue el proceso por el que estos últimos se articularon con cada uno de los Estados para así poder reclamar el reconocimiento de sus plenos derechos.

Esta vinculación se enmarcó en un proceso histórico internacional signado por el inicio de la primera fase de la posguerra fría[38], caracteriza-

38 Según Rocha Valencia y Morales Ruvalcaba, entre 1989 y 1993 podemos hablar de una primera etapa de transición en la conformación de la posguerra fría. A partir de allí se inicia la segunda etapa, que tendrá su fin en 2001(que es la que mencionamos en este párrafo). Para luego entrar en la tercera etapa que, aunque mantiene ciertas características de la anterior, se reformula y permanece hasta hoy con variaciones (Rocha y Morales Ruvalcaba; 2008).

da por el «triunfo» de un horizonte normativo común en el sistema internacional, en donde se postularon criterios universalizados de estatalidad, democracia, gobernanza, derechos humanos, mercado, intervencionismo humanitario, etc.; al que se le añadió una fuerte crítica al modelo estadocéntrico vigente hasta entonces, postulándose uno nuevo orden de perfil multicéntrico (Serbin, 2002: 4; Oñativia, 2014). De manera concomitante, cobraron un renovado impulso ciertos actores de carácter no estatal que –aunque ya existían–, a partir de entonces incrementaron su accionar tanto en el ámbito local como en el internacional. Se fue reforzando la relación entre Estado y sociedad civil a través de sus organizaciones, formando una estructura en la que podemos incorporar también a las organizaciones gubernamentales regionales y mundiales. Este vínculo se manifestó a través de actividades que permitieron que se promoviera la creación de nuevos instrumentos normativos que posibilitaron una mayor eficacia en la política de erradicación de las conductas discriminatorias y racistas en general a nivel internacional, como así también una mayor protección de los derechos de ciertos y determinados colectivos o grupos específicos, entre ellos los afrodescendientes. En consonancia con ello, los Estados nacionales promovieron políticas públicas domésticas concretas orientadas a reparar agravios históricos.

En tal sentido, observamos que los Estados de América Latina comienzan a transitar hacia un proceso de reparación de aquellos derechos que habían sido conculcados a las comunidades negras. Paralelamente, advertimos un significativo incremento de la actividad, presencia y actua-

ción de las organizaciones de la sociedad civil afro en procura de lograr su visibilización y reclamar por sus derechos históricamente despojados.

En concomitancia con ello, los afrodescendientes se erigieron como protagonistas de múltiples reuniones y foros que contribuyeron a consensuar conceptualizaciones y definiciones más inclusivas; en la organización de innumerables festivales musicales o artísticos de la cultura afroamericana; en la implementación del Día o la Semana de la Conciencia Negra y del Día de les Afrodescendientes; en el incremento de literatura negra; en la recuperación de tierras ancestrales; en el reconocimiento de su pasado y de su aporte a la historia y la cultura nacional; y en su inclusión en los programas educativos formales; en la ampliación de estudios académicos sobre este colectivo; en la creación de becas de estudio y trabajo para miembros del colectivo afro, entre otras muchas acciones más promovidas o generadas por los Estados nacionales y por organismos internacionales.

En este capítulo, nos propusimos reconocer cuáles fueron los factores que permitieron que el colectivo afrodescendiente se visibilizara y avanzara en la reparación y la promoción de sus derechos en los países ubicados más al sur de América. Estamos convencidos que esto se logró, en cierta medida, debido a dos razones. Por un lado, a que los afrodescendientes se agruparon en organizaciones nacionales; y, por el otro, a que estas se vincularon aunando fuerzas con cada uno de los Estados nacionales, al abrigo y en el marco de una normativa internacional proactiva y promotora de los derechos humanos, sociales, culturales, políticos,

cívicos, económicos y medio ambientales. Claramente, este proceso no fue homogéneo debido a que estuvo atravesado transversalmente por el tipo de gobierno que tuvo cada uno de los casos en estudio. Es por ello que aquí nos centraremos específicamente en el proceso por el que las instituciones gubernamentales nacionales –es decir, los Estados– y las instituciones intergubernamentales internacionales, ya sean mundiales o regionales, generaron normativa dirigida a los afrodescendientes.

En lo relativo a la elección de cada uno de los países en estudio, obedeció a razones de tipo histórico, ideológico, conceptuales y políticas comunes. En cuanto al recorte temporal, 1980 marca en América Latina el regreso de las democracias tras años de terribles y horrorosas dictaduras cívico-militares. A partir de entonces, comenzó a gestarse, planificarse y aplicarse políticas públicas relacionadas con los derechos humanos en general, y con los derechos de ciertos y determinados grupos marginados en particular, entre ellos los afrodescendientes. En cuanto a la elección del año 2015 como fecha de corte del estudio, responde a que es el momento en el que se inició un nuevo proceso en la vinculación entre las instituciones internacionales, el Estado nación y las organizaciones de la sociedad civil afro, ya que a partir del 1 de enero de aquel año comenzó el Decenio Internacional de los y las Afrodescendientes[39]. A esto se le sumó que, a partir de entonces, comenzó un lento cambio en el rumbo político

39 La ONU declaro el Decenio Internacional de los Afrodescendientes: «Reconocimiento, justicia y desarrollo» a partir del 1 de enero de 2015 y hasta el 31 de diciembre de 2024.

en los gobiernos de la región, donde los derechos humanos, sociales, culturales, políticos, cívicos, económicos y medio ambientales pasaron a ser valorados de otra manera. Fueron vistos como una «mercancía» más dentro del modelo neoliberal que se fue imponiendo paulatinamente, pero a paso firme, en la región.

La presencia negra en el sur de América. Los casos de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay

Como ya señalamos, Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay comparten no solo un pasado histórico común, sino que además existen razones ideológicas, conceptuales y políticas que lo atraviesan.

Estos países estuvieron vinculados durante el período de la conquista americana por parte de la corona española y durante la colonización de estos territorios compartieron espacios administrativos en común, primero dependiendo del virreinato del Perú y luego del Río de La Plata[40], en donde estaba ubicaba la mina de plata más importante de todo el Imperio: el Cerro de Potosí. Como consecuencia, vastas regiones de las actuales Argentina y Bolivia se incorporaron al sistema productivo minero (Becerra y Buffa, 2011) como proveedoras de productos agrícolas, animales de carga, etc.; mientras que otras regiones, como Chile o Paraguay[41], quedaron lentamente marginadas. Para lograr el desarrollo

40 El Virreinato del Río de La Plata se crea en 1776 e incluía a los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Uruguay y Guinea Ecuatorial (África), norte de Chile y sur de Brasil.

41 Tanto el territorio chileno como el paraguayo tuvieron una destacada actuación en

económico fue necesario contar con suficiente mano de obra. Salvo Bolivia y Paraguay que contaban con una importante población nativa, se hizo necesario introducir esclavizados que desempeñaran todas las tareas urbanas, rurales y mineras. Aunque estas sociedades no fueron esclavistas, sí necesitaron mano de obra esclavizada de manera constante. Por ello, con el paso del tiempo y los cambios administrativos, ya en el siglo XVIII se autorizó la entrada de negros esclavizados directamente por el puerto de Buenos Aires y se fundó en la orilla oriental del río, la ciudad de Montevideo, como puerto negrero (Becerra y Buffa, 2011: 246-247), que rápidamente se convirtieron en los centros de compraventa de esclavizados más activos.

Esta relación se mantuvo, aunque con matices y diferencias, durante los años de la independencia y en la consolidación de los Estados nacionales en donde se desarrolló una interrelación política y económica importante. En cuanto a la situación legal y material de los esclavizados para su incorporación como ciudadano en los nuevos Estados, la posición de las nacientes repúblicas fue similar, postulando democracias raciales y negando su existencia bajo el paradigma modernizador liberal. Se cimentó un discurso negacionista, donde la idea central era que en estos países «no hay negros» –en el caso uruguayo, donde su presencia era innegable,

la primera fase de dominación y toma de posesión de la corona española al sur del continente americano, ya que desde estos territorios partieron referenciales corrientes colonizadoras. De Chile hacia la región de Cuyo en el actual territorio argentino y desde Asunción hacia el actual territorio de Bolivia, el sur de Brasil y el litoral de Argentina (entre ellas Buenos Aires, en 1580).

su introducción se asoció a los portugueses–. Esta visión se fue reforzando con el mito de que los pocos negros que existían, cualquiera que fuera su situación legal (esclavos, libertos o libres), «habían desaparecido» por diferentes razones (Andrews, 1989).

Otro factor a analizar es que, desde lo conceptual, estos países forman un bloque de análisis para algunas organizaciones internacionales –gubernamentales o no– en diferentes temáticas, en especial sobre afrodescendientes. Por ejemplo, el Proyecto Regional «Población Afrodescendiente de América Latina» del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que se llevó adelante entre 2009 y 2012, dividió a América Latina y el Caribe en cuatro áreas, una de las cuáles estaba constituida por Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay.

El último elemento que tuvimos en cuenta para nuestro análisis fue que todos estos países comparten, desde la década de los ochenta y hasta la actualidad, un proceso de democratización –que en algunos casos es el más largo de su historia– en donde las prácticas políticas y sociales se volvieron algo más distributivas e igualitarias. Estas prácticas se profundizaron en el siglo XXI, cuando llegaron al poder los denominados gobiernos de «giro a la centro-izquierda», caracterizados como progresistas –aunque sus prácticas no aludan a un compromiso ideológico común– (Cantamutto, 2013), promovieron, proyectaron e implementaron políticas públicas nacionales, en particular sociales, fuertemente articuladas a nivel regional y mundial con el fin de reparar situaciones de inequidad, cuya consecuencia fue el reforzamiento de los vínculos con sus respectivas sociedades civiles.

De la invisibilización a la presencia internacional

En la última década del siglo XX, cobraron mayor impulso actores e instituciones gubernamentales y no gubernamentales en el marco de un multilateralismo complejo (Costa Fernández, 2013). En este contexto, la sociedad civil global (tanto la mundial como la regional) se organizó e interactúo activamente con las instituciones intergubernamentales mundiales y con los Estados nacionales en procura de lograr una normativa promotora de la igualdad, la equidad, y en contra del racismo y la discriminación de todas las personas, pero en particular de aquellos grupos marginalizados como los afrodescendientes.

Ya desde mediados del siglo XX, algunas instituciones intergubernamentales habían comenzado con cierta actividad al respecto. Por ejemplo, la ONU[42], a través de sus agencias, fondos, programas y proyectos entre los que destacamos la Organización Internacional del Trabajo (OIT)[43], con varios convenios entre los que destaca el Convenio n.º 169;

42 La ONU sancionó entre 1948 y 1980, una serie de declaraciones, convenios y pactos sobre derechos humanos, para mejorar la situación de las personas; contra la discriminación racial, y la de ciertos grupos o sectores, como por ejemplo la mujer, los niños y los migrantes y sus familias. (Becerra, Buffa et al, 2010).

43 Aunque la OIT existía previamente (1919) a la creación de la ONU (1945), fue incorporada a esta última como uno de los organismos especializados. No hay normativa específica hacia los afrodescendientes, sino más de tipo general como sobre los derechos sindicales (Convenio N.º 87, 1948), libertad de sindicalización y convenios colectivos de trabajo (Convenio N.º 98, 1948) y libertad laboral (Convenio N.º 29, 1930 y Convenio N.º 105, 1959). Otros a igualdad laboral, como igual remuneración por el mismo traba-

la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)[44], con la adopción por parte de esta última de las Décadas de Combate contra el Racismo y la Discriminación Racial[45], con sus respectivas onferencias Mundiales para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial; y, a nivel regional, con una menor actuación, encontramos a la Organización de los Estados Americanos (OEA)[46]. Aunque las decisiones que se adoptaron no fueron vinculantes para los

jo (Convenio N.º 100, 1951). Y un poco más específicos como sobre discriminación, donde se definió este término en el ámbito laboral (Convenio N.º 111, 1958) y sobre la protección a grupos específicos como indígenas, grupos étnicos diferenciados y pueblos originarios (Convenio N.º 169, 1989).

44 Además, la UNESCO adoptó convenciones, declaraciones y protocolos sobre discriminación, racismo, contra el apartheid y la incitación a la guerra en el ámbito de la educación, en la comunicación.

45 La primera se realizó entre 1973 y 1982, y la segunda entre 1983 y 1992. Durante cada decenio se concretaron las Conferencias Mundiales para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial (ambas realizadas en Ginebra, una en 1978 y la otra en 1982). La tercera Década fue entre 1994-2003, durante este período se realizó la Conferencia de Durban (Sudáfrica), en 2001.

46 Podemos mencionar entre otros instrumentos normativos a la Convención Americana sobre Derechos Humanos [Pacto de San José (1969)] en donde se reconocen los derechos personales y de justicia social, complementando y apoyando las leyes de competencia nacional, y luchando contra la discriminación, la xenofobia y el racismo: y el Protocolo Adicional a la Convención Americana en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales [Protocolo de San Salvador (1988)] donde se insta a los pueblos a vivir en democracia.

Estados firmantes, y aunque que la sociedad civil no fue consultada o tenida en cuenta en este primer momento, dichas iniciativas regionales e internacionales conformaron el cimiento que dio inicio a un proceso de reconocimiento de igualdad de derechos para todos los colectivos postergados y marginados.

Recién a principio de los noventa, los Estados nacionales, imbuidos por el «clima» internacional, comenzaron a promover, planificar y aplicar los objetivos propuestos por las convenciones, declaraciones y tratados surgidos de las organizaciones intergubernamentales internacionales, articulándolos con las organizaciones de la sociedad civil local, regional y mundial. Esto redundo no solo en un incremento de la normativa internacional sobre todo tipo de derechos (Becerra, Buffa et. al 2010), en particular los referidos a los afrodescendientes, sino que también crecieron cuantitativamente las instancias intergubernamentales y nacionales de aplicación, de discusión y de reclamo para este colectivo. Fue así, que las organizaciones intergubernamentales internacionales establecieron, con cierta sistematicidad y periodicidad, conferencias mundiales sobre tópicos relacionados con derechos humanos en general, y con grupos excluidos y marginados, en particular. Un ejemplo de ello será, durante el Encuentro Mundial de Mujeres en Beijín (1992), la Red de Mujeres Afro-Latinoamericanas –organizada ese mismo año– la cual desempeñó un papel de gran relevancia a la hora de colocar la cuestión de la raza en el centro del debate feminista.

En cuanto a la situación regional, ya en el siglo XXI, la conformación del Parlamento Negro de las Américas (Becerra y Buffa, 2018) en el año

2005, marcó un hito relevante ya que fue diseñado como un espacio donde coordinar políticas específicas para los afrodescendientes y luego postularlas a los respectivos gobiernos nacionales a través de la acción conjunta de los legisladores con ascendencia afro.

Otro momento trascendental fue la realización de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en Durban (Sudáfrica) en el año 2001; y, desde luego, las reuniones regionales previas preparatorias a este evento que se concretaron durante el año 2000[47], a las que no solo asistieron los Estados miembros de la ONU, sino también observadores, miembros de la sociedad civil, organismos especializados internacionales e instituciones regionales relacionadas con dichos temas. De estas últimas conferencias regionales, la de las Américas[48] fue sumamente provechosa debido a varios factores. Por un lado, unos días antes se celebró la Conferencia Ciudadana en la que participaron organizaciones de la sociedad civil de toda la región y acordaron en dos documentos finales –tanto en la Declaración como en el Plan de Acción– que, cuando los gobiernos niegan la existencia de la discriminación y el racismo, como ocurre con el mito de la «democracia racial», contribuyen directa o

47 Se realizaron en todos los continentes. En octubre del 2000, se realizó en Estrasburgo, Francia, la Reunión Regional europea; mientras que en 2001 se celebraron las Reuniones Regionales africana (Dakar, Senegal) y asiática (Teherán, Irán).

48 Conferencia Regional de las Américas se concretó en Santiago de Chile entre los días 5 y 6 de diciembre de 2000, bajo los auspicios de la CEPAL. Días antes, el 3 y 4 de diciembre, se realizó en la misma ciudad la Conferencia Ciudadana.

indirectamente a su reproducción y perpetuación como ideología y como práctica discriminatoria, transgrediendo así las normas internacionales. Los afrodescendientes fueron reconocidos como una de las principales víctimas[49]. Por otro lado, fue en ese momento cuando se definió el concepto «afrodescendiente», de carácter inclusivo, asociado a la ancestralidad y al patrimonio cultural; y en oposición a categorías estereotipantes asociadas al color de piel, de carácter biologicistas o fenotípicas, surgidas en un contexto de trata colonial. Además, en la Conferencia de Santiago se pasó del plano meramente declamatorio a proponer un plan de acción, con metas y propuestas a cumplir y con instancias de revisión y control.

Todos estos debates, metas y objetivos fueron expuestos al momento del debate y la constitución del documento final de Durban al año siguiente.

A partir de entonces, se concretaron reuniones y seminarios con cierta periodicidad para analizar el seguimiento y la evaluación del cumplimiento de los planes de acción[50], y proliferaron encuentros realizados por la

49 Entre los principales grupos, víctimas del racismo y la discriminación en América Latina y El Caribe, se reconoce a los pueblos indígenas, afrodescendientes, migrantes, desplazados internos, mujeres, niños y niñas, jóvenes, enfermos de VIH-SIDA, refugiados, pueblos rom, gitanos, judíos, asiáticos e islámicos. (Hopenhayn, Bello, y Miranda, 2006: p. 15).

50 Se realizaron varias reuniones y seminarios para evaluar el seguimiento concretar la evaluación final, tanto a nivel regional (Conferencia de Santiago+5, se realizó en 2006 en Brasilia) como mundial (Durban +5, en 2009 en Ginebra).

ONU en conjunto con o apoyando a la sociedad civil (como las que realizaron Mundo Afro, ONECA y la Fundación Ideas), referidas a temáticas sobre derechos humanos, entre las que destaca la Cumbre Iberoamericana del Año Internacional de los Afrodescendientes[51], organizada entre la ONU y AFRO XXI.

Siguiendo las propuestas de Durban, la ONU hizo su parte al crear el Grupo de Trabajo de Expertos sobre Afrodescendientes (2002) y declaró el 2011 como Año Internacional de los Afrodescendientes[52]. Con estas medidas, en particular con la última, se buscaba que los Estados se implicaran, con más ahínco, en la promoción y protección de los derechos de este grupo, ya fuera con iniciativas propias o por recomendación de los organismos internacionales, a través de su «control y vigilancia». Como consecuencia de esta estrategia por la declaración del Año Internacional de los Afrodescendientes, el año 2011 fue extremadamente prolífico en actividades de distinto tipo (seminarios, talleres, concursos, publicación de libros, etc.).

Entre las organizaciones internacionales que participaron en la organización de varias de estas actividades además de la ONU, tomó cierto protagonismo la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB)[53], que ha-

51 Se realizó en noviembre de 2011 en Bahía, Brasil.

52 Res AG 64/269, de diciembre del 2009.

53 La Secretaría General Iberoamericana fue creada en la XV Cumbre de jefes de Estado y de Gobierno de la Comunidad Iberoamericana, 14 y 15 de octubre de 2005 en Salamanca.

bía sido creada recientemente, que buscó mecanismos para promover la diversidad cultural y la protección del acervo cultural iberoamericano, en particular de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la región, luchando contra la discriminación y el racismo.

En cuanto al espacio regional, la OEA creó la Relatoría Especial para los Derechos de los Afrodescendientes y contra la Discriminación Racial, y adoptó dos convenciones contra el racismo y la discriminación[54].

En lo relativo a las organizaciones regionales propiamente dichas de las que participan estos cinco países en su conjunto –ya sea como miembros plenos u observadores–, notamos que es poca la normativa y los mecanismos dirigidos al reconocimiento de los derechos de este grupo. Por ejemplo, recién en 2010, dentro del MERCOSUR Social, se formó el Grupo de Trabajo y la Comisión de Afrodescendientes[55]. Sin embargo, estas iniciativas perdieron fuerza en un par de años y desaparecieron, pasando estos tópicos a ser tratadas de manera transversal en otras comisio-

54 Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia y la Convención Interamericana contra toda Forma de Discriminación e Intolerancia (ambas de 2013).

55 Participaron por Argentina la Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as del Consejo Consultivo de la Cancillería Argentina, la Asociación África y su Diáspora, la Asociación Amigos de las Islas de Cabo Verde, África Vive, Diáspora Africana en la Argentina y Asociación de Haitianos Viviendo en la Argentina; por Paraguay la Red de Jóvenes Afroparaguayos de Emboscada; por Uruguay el Movimiento de Mujeres Jóvenes Afrodescendientes Mizangas y por Brasil dos organizaciones (África y su Diáspora, 2010).

nes. Por su parte, la Comunidad Andina de Naciones (CAN)[56], una de las organizaciones regionales más activas en apoyo a los afrodescendientes, cuenta con dos tipos de instrumentos normativos sobre este colectivo. Unos con características más específicos y otros de naturaleza generales. Entre estos últimos, esta su propia Carta fundacional. Entre los más específicos, podemos mencionar la Carta Social Andina[57] que posee un capítulo referido a los Pueblos Negros o Afroandinos (Carta Social Andina, 2001: capítulo IX); la Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos[58] que tiene una parte íntegramente dedicada a los pueblos indígenas y a las comunidades afrodescendientes (Parte VIII); y una serie de documentos[59] que apuntan a fortalecer al colectivo afrodescendiente, en varios campos. Por otra parte, la CAN declaró al 2011 como el «Año Andino de la Integración Social» (Decisión 745), y apoyó acciones conjuntas en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes (Consejo Andino de Ministros de Relaciones Exteriores, 2010) y como actividad específica se creó la «Mesa de los Pueblos Afrodescendientes» (Decisión 758).

---

56 Está compuesta por Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia como miembros permanentes, y como países asociados se encuentran Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay.

57 Sancionada en diciembre de 1999 por el Parlamento Andino.

58 Aprobada por el Consejo Presidencial Andino en Guayaquil, Ecuador, el 26 de Julio de 2002.

59 Emanados del Consejo Andino de ministros de Relaciones Exteriores.

En cuanto a las otras organizaciones regionales creadas en el siglo XXI, como UNASUR o CELAC, tenían en cuenta dentro de sus objetivos acciones hacia este colectivo. Sin embargo, no funcionaron plenamente debido al giro a la derecha de algunos de los gobiernos de los países en estudio.

Resumiendo, podemos decir que en la gran mayoría de todas estas actividades –ya sean las organizadas en conjunto o por cada uno de los estados, las organizaciones no-gubernamentales y los organismos internacionales–, se reclamaba no solo por el reconocimiento de sus derechos, sino que se exigía la inclusión de la variable afrodescendiente en los censos nacionales, para poder cuantificarlos y para conocer su situación socio económica real; y, a través la declaración de un decenio internacional específico, para comprometer a los Estados a implicarse de una forma más activa en la situación de los afrodescendientes. Estos dos reclamos se vieron satisfechos en parte cuando, en las rondas censales que se realizaron a partir del año 2010 en ciertos países, se incorporó alguna pregunta sobre la identificación afrodescendiente de la población; también cuando la ONU aprobó el Decenio Internacional de los Afrodescendientes a partir del 1 de enero de 2015 y hasta el 31 de diciembre de 2024, cuyo tema es «Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo».

El reconocimiento del Estado nacional

Los países de América Latina, en particular Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay, fueron adecuando la normativa internacional so-

bre derechos humanos y sobre la protección de los derechos de grupos marginados (mujeres, niños, refugiados, pueblos originarios, etc.) a su normativa doméstica con mayor o menor rapidez a lo largo de gran parte del siglo XX, dependiendo de si el gobierno era democrático o no. Sin embargo, la normativa referida directamente a los afrodescendientes, tardó un poco más, hubo que esperar al siglo XXI cuando llegaron al poder gobiernos progresistas o de «giro a la centro-izquierda» (Becerra, 2018) que asignaban un papel más relevante a la actuación de la sociedad civil organizada dentro de la vida política, en particular en el diseño de las políticas públicas.

Ya a finales del siglo pasado, cuando comenzó el período democrático más prolongado de la Historia de estos países, los gobiernos de los cinco países en estudio, avanzaron en la sanción de una serie de normas contra el racismo la discriminación, la xenofobia y otras formas de intolerancia, y además crearon instituciones para la protección de los mismos, como el Instituto Nacional contra la Discriminación, el Racismo y la Xenofobia (INADI) en Argentina; el Ministerio de Culturas en Bolivia; la Defensoría del Pueblo en Paraguay; el Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo en Uruguay. Chile fue la excepción ya que no creó ningún tipo de institución.

Por otra parte, avanzaron en el reconocimiento de los derechos humanos, medio ambientales, sociales, culturales, económicos y en la ampliación de los políticos y ciudadanos en sus Constituciones, que

fueron reformadas parcial o totalmente[60]. Argentina, Bolivia y Paraguay incorporaron las declaraciones, tratados, acuerdos y convenios internacionales a sus textos constitucionales, pero dándoles jerarquías diferentes. Fue así que Argentina les otorgó jerarquía constitucional (art. 75, inc.22); mientras que Bolivia (art. 407) y Paraguay (art. 137) los situaron por debajo de su Carta Magna, pero por encina de la normativa doméstica. Por otra parte, Chile mantuvo la supremacía de la Constitución por sobre la normativa del derecho internacional, y Uruguay no planteo una posición clara, ya que según fuera el caso, las colocan a nivel constitucional o no.

En cuanto a la normativa doméstica referida a los afrodescendientes, todos los países bajo estudio incorporaron en sus primeras constituciones tras sus independencias en el siglo XIX, artículos relacionados con la abolición de la esclavitud y el derecho a la ciudadanía. Pero hubo que esperar hasta finales del siglo XX (salvo algunas excepciones) para que se sancionara una normativa que, aunque no fuera específica; en definitiva, protegería a los afrodescendientes contra la discriminación y el racismo. En Argentina, en agosto de 1988 se promulgó una ley que buscaba penalizar todo acto de discriminación e imponía sanciones a aquellas personas que arbitrariamente impidiesen a otras el pleno ejercicio de sus derechos

60 Argentina en 1994; Bolivia en 2009; Chille 1980, entro en vigor en 1990 y sufrió varias reformas; Paraguay en 1992; y Uruguay: las últimas modificaciones se realizaron por referéndum en 1989, 1992 y 2003, y por plebiscito 1989, 1994 y 2004.

y garantías constitucionales[61]. En cambio, en Bolivia existieron diversos decretos que, pese a su carácter general, influyeron sobre la vida y la situación específica del pueblo afrodescendiente. Por ejemplo, en 1945 se promulgó un decreto –durante un gobierno de facto–, donde se abolían los servicios de pongueaje y mitanaje (Decreto Supremo n.º 319, art. 1). Sin embargo, esta legislación no se aplicó en la práctica, por lo que en los hechos continuaron perpetuándose las condiciones de semiesclavitud de la población indígena y afrodescendiente. Tanto el pongueaje como el mitanaje debieron ser formalmente abolidos nuevamente en el año 1953 como parte de las transformaciones impulsadas por la revolución del año anterior. En cuanto a la variable étnico-cultural, esta fue introducida en la Reforma constitucional de 1994, al declararse por primera vez que la República era multiétnica y multicultural (art. 1).

En Uruguay, en 1989 se introdujo una modificación al Código Penal (art. 149) donde se aplicaban penas más estrictas para aquellos que incitasen y participasen de acciones que promovieran el odio, la discriminación y el racismo (art. 2 y 3)[62]. En cambio, Paraguay y Chile no cuentan en este período con leyes o decretos que atiendan específicamente a los afrodescendientes. Sin embargo, Paraguay introdujo algunas modificaciones sobre derechos de los pueblos originarios en su Constitución, que pueden hacerse extensivos a otros grupos.

61 Se elevaron las penas previstas en el Código Penal, incluyéndose además nuevas penalidades como la prisión desde un mes hasta tres años. Sufrió modificaciones en 1997 y 2002 para hacer más eficiente el cumplimiento de las sanciones.

62 Ley n°16048. Posteriormente en 2003 la ley n° 17677 introduce modificaciones.

Buscando afianzar esta legislación, se crearon instituciones, ya sea por vía constitucional o ministerial, que implican indirectamente a los afrodescendientes. En Argentina se creó en 1995 el INADI por una ley nacional (Ley n.° 24515) que aplicaba al Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial[63]. En Paraguay cuando se creó la Defensoría del Pueblo en 1992 (art. 276), se instituyó el Departamento de Acciones dependiente de esta, para luchar contra el racismo y la discriminación. Aunque no es un espacio específico, es allí donde los afrodescendientes paraguayos encontraron un lugar de vinculación con el Estado. A partir de 1980, el gobierno uruguayo facultó al Ministerio de Relaciones Exteriores para relacionarse con los organismos intergubernamentales y no gubernamentales internacionales de Derechos Humanos, realizar el seguimiento de las negociaciones internacionales en estos temas, encargarse de la presentación de informes y concretar las denuncias ante el Sistema Internacional o Universal de Derechos Humanos. Para ello, se puso bajo su dependencia a la Dirección de Derechos Humanos y Derecho Humanitario. Paralelamente, la Cámara de Representantes paso a contar con asistencia de una Comisión de Derechos Humanos.

63 La ley n° 24515 estableció cómo sería la organización del INADI y cuáles serían sus atributos y funciones. En el momento de su constitución, el INADI dependía del Ministerio del Interior, pero desde el año 2005 pertenece al ámbito del Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos. Dentro de su estructura organizativa se contempló la participación del Consejo Asesor de la Sociedad Civil donde hay un representante de los afrodescendientes.

A partir de la llegada del nuevo siglo se conjugaron una serie de acontecimientos en el plano internacional –como la Conferencia de Durban (2001) y los Objetivos del Milenio (2000); declaraciones y acuerdos sobre derechos humanos, etc.– con el arribo al poder en cada uno de los países en estudios de gobiernos progresistas que promovieron y diseñaron políticas públicas más inclusivas, equitativas e igualitarias en donde se ampliaba la noción de los derechos que los Estados debían garantizar a sus ciudadanos. Para alcanzar una óptima ampliación de los derechos políticos, civiles, sociales, culturales y económicos fue necesario reconocer a los diferentes colectivos que componen cada nación. Es decir, que comenzó un lento proceso –que aún hoy continúa– de de-construcción de la idea decimonónica de nacionalismo de Estado para pasar a definir un nacionalismo de naciones (Kymlicka y Straehle, 2001), con el reconocimiento de las minorías, entre ellos los afrodescendientes. En este sentido Bolivia fue el país que más avanzó al reconocer primero los derechos colectivos de los afrodescendientes (Ley N.º 234) y al declarar a la Saya Afroboliviana como Patrimonio Cultural de Bolivia (art. 4); para luego un año después, en el 2009, incorporar en la nueva Constitución del Estado Plurinacional el reconocimiento de la diversidad cultural (preámbulo); la concepción misma del Estado como plurinacional y multiétnico (art. 1), e incluir a la comunidad afroboliviana como parte de la Nación (art. 3). En Bolivia, además, se introdujeron cambios estructurales en su administración para lograr poner en práctica y efectivizar el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural, al establecerse el Ministerio de Culturas, con

sus viceministerios de Descolonización y de Interculturalidad (Decreto Supremo N.º 29894). Con la puesta en marcha de este último viceministerio, se dio un importante cambio político pues por primera vez en la historia del país, la cultura adquirió un lugar importante dentro de la estructura del Estado, elevándolo posteriormente al rango de ministerio. Bolivia no contó en este período con planes de acción específicos orientados al colectivo afrodescendiente, pero sí estableció distintos programas de carácter general como el Plan Nacional de Acción de Derechos Humanos Bolivia Digna Para Vivir Bien (PNADH)[64], destinado a orientar las políticas públicas en materia de derechos humanos entre los años 2009 y 2013. Aunque el gobierno uruguayo no avanzó tanto en lo relativo a cambios de modelo estatal, planificó y concretó una normativa y una serie de instituciones dirigidas a la promoción y protección de los derechos humanos contra el racismo y la discriminación en primer lugar y, más adelante, hacia los afrodescendientes en procura de una sociedad más justa e igualitaria social, política y económicamente. En concordancia con la propuesta del Plan de Acción de Durban, se organizó un Grupo de Trabajo Parlamentario para analizar y llevar adelante políticas públicas durante el año 2001. Un hito relevante en cuanto a la normativa fue que, en 2004, se dictó la ley de «Lucha contra el Racismo, la Xenofobia y la Discriminación» (Ley N.º 17817), donde además de definir política y conceptualmente la discriminación (art. 2) y el racismo (art. 1), se creó la Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y toda otra

64 Aprobado mediante el Decreto Supremo N.º 29851 el 10 de diciembre de 2008.

forma de Discriminación, institución compuesta con miembros tanto del Estado como de las organizaciones de la sociedad civil. Por otra parte, se establecieron nuevos organismos para descentralizar los ya existentes, por lo que en diversos ministerios se abrieron áreas, direcciones y asesorías sobre derechos humanos[65]. El más relevante fue el que se creó en 2008 (Ley N.º 18446), dependiente del Poder Legislativo, la Institución Nacional de Derechos Humanos (INDDHH), que recomendará acciones relacionadas con la actuación internacional y nacional, en materia de derechos humanos. En lo relativo al tratamiento de las problemáticas del colectivo Afro, se crearon una serie de cargos y dependencias en los organismos del Estado, en su mayoría en manos de expertos afrodescendientes, como por ejemplo la Asesoría Presidencial en Asuntos de Equidad Racial, de carácter honorario, a cargo de un especialista en temas sobre afrodescendientes, y la Sección de Promoción y Coordinación de Políticas Públicas de Acciones Afirmativas para Afrodescendientes, en el ámbito del Ministerio de Educación y Cultura (MEC), dentro de la Dirección de Derechos Humanos; en el Ministerio de Desarrollo Social, la Secretaría para la Mujer Afrodescendiente y la asesoría para temas y asuntos

65 En el 2005 se abrió un Área de Derechos Humanos en el Ministerio de Educación y Cultura, cuya acción se formalizó un año después con la creación de una dirección sobre estas temáticas (Ley N.º 17930); en el Ministerio de Trabajo, se creó la Asesoría en Derechos Fundamentales y en 2010 se creó la División de Investigación y Perspectivas Transversales de la Dirección Nacional de Política Social, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social, para poder incidir en los diseños de política social desde una perspectiva de los derechos humanos.

de los jóvenes afrodescendientes de la Dirección del Instituto Nacional de la Juventud (INJU); la Comisión Interinstitucional para los asuntos de no discriminación en el ámbito laboral depende del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social; el Área Étnica Afro del Programa Nacional sobre VIH/SIDA depende del Ministerio de Salud Pública, y la Asesoría en Asuntos Afros que se desempeña en el ámbito del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA). Buscando profundizar en este tipo de políticas públicas con acciones concretas, se conformó en el 2011 un Grupo de Trabajo dependiente de la Sección de Coordinación y Promoción de políticas públicas para afrodescendientes de la Dirección Nacional de Derechos Humanos[66], cuyo objetivo será la revalorización de los aportes de los afrodescendientes a la historia y cultura uruguaya. Se buscará complementar este accionar con la sanción de la Ley de Acciones Afirmativas para la Población Afrodescendiente (2013), cuyo fin no solo fue diseñar políticas públicas, sino que además determinar cupos laborales en entidades oficiales[67]. Paralelamente, se in-

66 Por Resolución Ministerial 979/1.1. Está integrado por representantes de la Dirección Nacional de Derechos Humanos, Dirección Nacional de Cultura y Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación, del Ministerio de Educación y Cultura, y se exhortó a Universidad de la República, Consejo de Educación Secundaria, Consejo de Educación Técnico Profesional, Consejo de Educación Primaria, y Consejo de Formación en Educación.

67 Ley N.º 19.122 establecía que «se diseñarán, promoverán e implementarán acciones en los ámbitos público y privado dirigidas a personas afrodescendientes». En tal sentido, se determinaría un cupo no menor al 8% en puestos de empleo en entidades públicas:

trodujo un cupo para afrodescendientes y becas educativas, apoyo estudiantil y fuentes de financiamiento para cooperación internacional (como la beca Carlos Quijano).

El gobierno local de la ciudad capital, Montevideo, acompaño estas políticas al crear la Unidad Temática Municipal por el Derecho de los Afrodescendientes (UTA), y declarar el 3 de diciembre como el Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial (Ley n.º 18059, 2006).

En el caso de Argentina sucedió algo similar, pero se continuó con la política de generar normativa e instituciones de carácter holísticas, no dirigida específicamente a los afrodescendientes, pero que en mayor o menor medida ampliaban sus derechos. Ese es el caso del Decreto 1086 del año 2005[68], por el cual se aprobó un documento titulado «Hacia un plan nacional contra la discriminación. La discriminación en Argentina. Diagnóstico y propuestas», que fue encomendado al INADI para su coordinación y ejecución. Como resultado de una de las propuestas de este plan, en el año 2010, se declaró el 12 de octubre –que hasta ese momento

«el Tribunal de Cuentas, la Corte Electoral, el Tribunal de lo Contencioso Administrativo, los gobiernos departamentales, entes autónomos, servicios descentralizados y las personas de derecho público no estatal».

68 El Decreto N.º 1086/2005 surgió a instancias de la Resolución 56/266 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, a través de la cual se adoptó la Declaración y el Programa de Acción de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas Conexas de Intolerancia, aprobadas en Sudáfrica.

se denominaba Día de la Raza– como el Día del Respeto a la Diversidad Cultural. El INADI mantuvo una intensa actividad promoviendo la visibilización de los afrodescendientes al fomentar la publicación de material escolar con estas temáticas[69] con una revisión permanente de los textos escolares. Otro espacio relevante en la visibilización y promoción de los derechos de los afrodescendientes, fue la creación en el año 2008, del Consejo Consultivo de la Sociedad Civil (CCSC) dentro de la Cancillería, integrado por múltiples comisiones, entre ellas una dedicada a los afrodescendientes. A partir de entonces, esas dos instituciones –INADI y CCSC– realizaron diversas actividades entre las que podemos destacar por ejemplo el lanzamiento, durante el año 2011, por parte del INADI del Programa Afrodescendientes contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, que trabajo con otras instituciones, como la Comisión de afrodescendientes de la CCSC con el objetivo de generar sinergias que potencien sus propuestas. Esta última, además proyecto sus actividades principalmente en el ámbito organismos regionales, principalmente en el ámbito del Mercado Común del Sur (MERCOSUR). El gobierno ar-

69 El INADI firmó acuerdos con editoriales que implicaron a más del 70% del mercado editorial de libros de texto escolares en Argentina, permitieron reflejar, desde el año 2010 en adelante, los nuevos contenidos supervisados por especialistas y representantes de los colectivos étnicos. Surgieron publicaciones tales como «Buenas prácticas en la comunicación sobre personas afrodescendientes y Racismo: Hacia una Argentina intercultura» (2011), cuadernillos para docentes y alumnos, «Somos Iguales y Diferentes» (2011), que se incorporaron al Programa Conectar Igualdad, del Ministerio de Educación de la Nación.

gentino, acompañando el impulso gestado desde la ONU de declarar el año 2011 como Año Internacional de los y las Afrodescendientes, y respondiendo a las demandas de las organizaciones afros, instituirá el 8 de noviembre como el Día Nacional de las/los Afroargentinas/os y de la Cultura Afro (Ley N.º 26.852)[70] y se creará el Programa de Afrodescendientes dentro de un nuevo ministerio, el de Cultura[71].

Paraguay siguió en esta misma línea, aunque con mucha menor actividad e impacto político, sin centrarse en los afrodescendientes, pero tocando temas como el género y el desarrollo social (conto con comisiones asesoras en la Cámara de Senadores –Comisión de Equidad, Género y Desarrollo Social– y en Diputados –Comisión de Equidad Social y Género–). En el año 2013, se produjo un cambio sustancial al instituirse el Plan Nacional de Derechos Humanos, con el objetivo de comenzar a enfrentar todo tipo de discriminación[72]. Dicho Plan será muy criticado por la Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUPY) debido a sus dilaciones y pocos avances reales.

Por último, Chile será el único país de los que están bajo estudio,

70 Se instituyó en 2013 durante el gobierno de Cristina Fernández.

71 Se creó en 2014 el Programa de Afrodescendientes dentro del nuevo Ministerio de Cultura (en mayo de ese año se había elevado de rango a la Secretaría de Cultura). Este Programa estaba encargado de realizar acciones para reconocer el componente afro en la cultura nacional desarrollando estrategias para impulsar la participación de los afrodescendientes y africanos en todos los aspectos de la vida sociocultural.

72 Decreto del Poder Ejecutivo n.º 10.747, del 16 de 2013.

cuya normativa e instituciones relacionadas a la defensa de los derechos humanos es muy débil, o de muy reciente creación, por lo que excede el período en estudio.

De las más importantes políticas públicas que se llevaron adelante en los países de América Latina, y en especial en los cinco que incluimos en este artículo, en cumplimiento de la normativa internacional y del reclamo de las organizaciones de la sociedad civil afro, fue la de incluir la variable afrodescendiente en las rondas censales que se realizaron a partir del 2010. Luego de una ardua tarea para definir cómo incorporar esta variable; de negociaciones entre los organismos oficiales encargados del registro con las organizaciones afros para determinar cómo hacerlo, se decidió que primara la autopercepción del encuestado[73]. Sin embargo, los censos no dieron los resultados esperados ya que o las campañas de concientización fueron acotadas a ciertas áreas urbanas (como en Argentina o Uruguay); o a problemas técnicos del propio censo (como en Paraguay y Uruguay); a que se decidió realizar una nuestra dentro del censo (los sitios seleccionados para su aplicación no fueron los más adecuados como en Argentina y Paraguay), o simplemente a que se decidió –pese al compromiso nacional e internacional– no realizarlo (caso de Chile). Aunque los resultados en términos numéricos no fueron los esperados, permitieron plasmar los niveles de precariedad social, económica, educativa y de esperanza de vida de la población afrodescendiente, en relación a otros colectivos nacionales.

73 Los censos se realizaron en Argentina en 2010; Bolivia 2012; Paraguay 2012; Uruguay 2011 y Chile 2012 (no incluyó a los afrodescendientes).

Conclusiones

A modo de dar un cierre a este capítulo, pero siendo conscientes que en este análisis falta profundizar en la dimensión de las organizaciones de la sociedad civil, podemos decir que desde finales del siglo XX comenzó un lento proceso de visibilización y reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes resquebrajando así la visión de la democracia racial y del negacionismo sobre este pueblo. Esto se profundizó con la llegada de gobiernos progresistas que postulaban la ampliación de los derechos sociales políticos, civiles, culturales y económicos a aquellos grupos marginados hasta entonces. Ello se dio en el marco de un incremento del reconocimiento de estos derechos a nivel internacional, con nuevas normativas y organismos de aplicación; además de una profundización en la relación entre el Estado y la sociedad civil organizada. Estas nuevas visiones fueron el terreno fértil en donde Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay reconocieron, de manera disímil, la normativa internacional sobre derechos humanos primero y luego las referidas al colectivo afrodescendiente. Supieron adecuar sus normativas nacionales, creando asimismo instituciones de generación, planificación y aplicación de políticas públicas en estas áreas. Bolivia fue el país que más avanzo en este sentido con una normativa de avanzada; luego le siguió Uruguay, que contará con asesorías, oficinas especializadas, secretarías, planes y proyectos en todos sus ministerios. En menor medida, podemos señalar a Argentina y luego Paraguay, que aún les resta mucho por hacer. En cuanta a Chile es el país que menos avanzó en este sentido durante el período bajo estudio.

Simultáneamente, observamos dificultades en la continuidad de las instituciones creadas, ya sea por falta de presupuesto, de recursos humanos formados en esas temáticas o giros ideológicos en las fuerzas políticas gobernantes. En este sentido, la llegada al poder de gobiernos de centro derecha ralentizó el funcionamiento de las instituciones o, directamente en algunos casos, desaparecerán (como en el caso de Argentina).

Pese a todo lo dicho, en algunos casos como en Chile, se logró avanzar en su reconocimiento legal como pueblo tribal afrodescendiente chileno, su cultura, idioma, historia e instituciones (Ley n.° 21151 de 2019).

Confiamos que el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, declarado por la ONU en 2015, sea el momento para estimular a los Estados a implicarse en una mayor visibilización y pleno reconocimiento de los derechos sociales, económicos y culturales de los afrodescendientes en cada uno de los países al sur del continente americano.

Bibliografía

Afroamérica XXI. (2009). *Compendio Normativo Regional Afrodescendiente de América Latina. Acciones afirmativas a favor del pueblo afrodescendiente de América Latina y legislación antidiscriminatoria.* Afroamérica XXI con el apoyo de Proyecto SociCan-Acción con la Sociedad Civil para la Integración Andina/Comisión Europea/ Comunidad Andina.

Andrews, G. R. (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires* Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

Becerra, M. J. (2018). *La visibilización y el reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes en Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay en el marco del multilateralismo complejo (2000-2014)*. Mimeo. Tesis para accederé al grado de Doctora en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

Becerra, M. J. y Buffa, D. (2018). Visibilización y lucha de las organizaciones afrodescendientes por el reconocimiento de sus derechos en Argentina entre los años 2000 y 2014. *Cartografías del Sur. Revista De Ciencias Artes y Tecnología,* n.° 8: 135-151.

Becerra, M. J. y Bufa D. (2011). Sistema productivo y esclavitud en el hinterland potosino. La articulación del espacio rioplatense en el periodo colonial. *História: Debates e Tendências*, vol. 11, nº 2: 245-253.

Becerra, M. J.; Buffa, D. *et al.* (2010). Implementación de los pactos y convenios internacionales relacionados con los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales de la población afrodescendiente de Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. En Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (Ed.), *Derechos de la población afrodescendiente de América Latina: desafíos para su implementación*. Panamá: PNUD.

Cantamutto, F. (2013). ¿Giro a la izquierda? Nuevos gobiernos en América Latina. *RELACSO*, nº 1.

Costa Fernández, O. (2013). Introducción: el multilateralismo en crisis. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, nº 101: 7-25.

Hopenhayn M., Bello A. y Miranda, F. (2006). *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*. Santiago de Chile: CEPAL.

Kymlicka, W. y Straehle, C. (2001). *Cosmopolitismo, Estado-nación y nacionalismo de las minorías. Un análisis crítico de la literatura reciente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Lao-Montes A. 2009. Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. *Universitas Humanística*, vol. 68, nº 68: 207-245.

Naciones Unidas. (2009). Informe nacional presentado de conformidad con el párrafo 15 (a) del anexo a la resolución 5/1 del consejo de derechos humanos. Uruguay. A/HRC/WG.6/5/URY/1. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Ginebra.

Oñativia. O. (2014). Las Relaciones Internacionales como Ciencia. *Teoría de las Relaciones Internacionales. Grupo de Estudios Internacionales Contemporáneos*: 3-22.

Organizaciones Mundo Afro. (2006). Manual de los afrodescendientes de las Américas y el Caribe. Ciudad de Panamá: Secretaría de Estado de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Gobierno de España/Mundo Afro/ Oficina Regional para América Latina y el Caribe de UNICEF.

Rocha Valencia, A y Morales Ruvalcaba, D. (2008). El sistema Político Internacional de post-Guerra Fría y el rol de las potencias regionales mediadoras. Los casos de Brasil y México. *Teoría y Debate*, n.° 43: 23-75.

Serbin, A. (2004). Diplomacia ciudadana, sociedad civil y prevención de conflictos en América Latina y el Caribe. En *Revista Futuros*, vol. II, nº 7.

Fuentes

Beltrami, M. (1998). *Encuesta Continua de Hogares. Módulo de Raza. Principales Resultados.* Montevideo: Instituto Nacional de Estadística.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2005). *Constitución Política de la República de Chile de 1980*. BCN.

Cámara de Diputados del Congreso Nacional de Chile. (2009). Proyecto de ley que establece el reconocimiento de la etnia afrodescendiente en Chile. Boletín n.° 6655-17. 13 de agosto.

Congreso de la Nación Paraguaya. (1995). *Ley N.º 631 Orgánica de la Defensoría del Pueblo.*

Congreso General Constituyente de la República Boliviana. (1826). *Proyecto de Constitución para la República Boliviana.*

Consejo Andino de ministros de Relaciones Exteriores. (2010). *Decisión 745. Año andino de la Integración Social (2011)*. Diciembre 14.

Comunidad Andina. 2001. *Carta Social Andina*. Documento Informático 215. septiembre 7.

Defensoría del Pueblo de la República del Paraguay. (2008). Informe del Departamento de Acciones Contra Toda Forma de Discriminación de la Defensoría del Pueblo referente al cuestionario para los Estados

Miembros preparado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos con arreglo a la decisión PC.1/10 del Comité Preparatorio de la Conferencia de Examen de Durban en su primer período de sesiones (A/62/375).

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo. (2005). *Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina. Diagnóstico y propuestas*. Buenos Aires: INADI.

Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2006). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005. Características*. Buenos Aires: INDEC.

Instituto Nacional de Estadísticas. (2009). *Retratos de nuestra identidad. Los censos de población en Chile y su evolución histórica hacia el Bicentenario*. Santiago de Chile: INE.

Naciones Unidas. (2014). Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes. A/RES/68/237.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. (1989). *Ley N.º 16048. Código Penal* [se modifican determinados artículos]. 16 de junio.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. (2003). *Ley N.º 17677. Incitación al odio, desprecio o violencia o comisión de estos actos contra determinadas personas*. 29 de julio.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. (2004). *Ley N.º 17817. Lucha contra el Racismo, la Xenofobia y la Discriminación*. 6 de septiembre.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. (2005). Ley N.º 17930. Presupuesto Nacional. 19 de diciembre.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. (2006). *Ley N.º 18059. Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial*. 20 de noviembre.

Poder Legislativo de la República Oriental del Uruguay. (2008). *Ley N.º 18446. Institución Nacional de Derechos Humanos*. 24 de diciembre.

Presidencia de la Nación Argentina. (2007). *Objetivos de desarrollo del milenio. Informe país 2007*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales. Programa para el Mejoramiento de las Encuestas y la Medición de las Condiciones de Vida en América Latina y el Caribe.

Programa para el Mejoramiento de las Encuestas y la Medición de Condiciones de Vida [MECOVI]. (2007). MECOVI. *Programa de Encuestas de Hogares*. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo, BID.

República Argentina. (1994). *Constitución de la Nación Argentina*.

República de Bolivia. (1851). *Constitución política de 1851*. 21 de septiembre.

República de Bolivia. (1967). *Constitución Política de la República de Bolivia* [con reformas de 1994, texto concordado de 1995 y reformas de 2002, 2004 y 2005]. Disponible en: Base de Datos Políticos de las Américas, Universidad de Georgetown.

República de Bolivia. (2008). *Ley N.º 234/2008. Reconocimiento del pueblo afrodescendiente de Bolivia*.

República de Bolivia. (2009). *Decreto Supremo N.º 29894. Estructura organizativa del Órgano Ejecutivo del Estado Plurinacional*. 7 de febrero.

República de Bolivia. (2009). *Nueva Constitución Política del Estado*. Texto aprobado en el referéndum constituyente de enero de 2009.

República del Paraguay. (1992). *Constitución Política de la República de Paraguay*. Disponible en: Base de Datos Políticos de las Américas, Universidad de Georgetown.

República Oriental del Uruguay. (1830). *Constitución de la República*.

República Oriental del Uruguay. (2004). *Constitución de la República*.

.

CAPÍTULO 7

Africanos y afrodescendientes en Santa Fe: El reconocimiento de su presencia a partir de los nuevos estudios arqueológicos sobre las cerámicas «Tipo Leyes»

Ibis Ángeles Bondaz
José Miguel Larker

Introducción

El Arroyo Leyes, ubicado a cuarenta kilómetros al norte de la capital de la provincia de Santa Fe, fue lugar de trabajo de arqueólogos, excavadores y aficionados de la arqueología durante una parte importante de la década de 1930. Entre 1930 y 1937 se localizaron y extrajeron de allí un importante número de cerámicas, alrededor de las cuales, se produjeron fuertes debates. La cuestión a dilucidar gravitaba en torno a establecer tanto la autoría como la originalidad de las mismas. Las hipótesis ensayadas contemplaron desde una posible manufactura indígena, la eventualidad de que se tratara de falsificaciones realizadas por la población local y, por último, que estas fueran el resultado de las acciones de un tipo civilizatorio no indígena e indeterminado. Al finalizar la década, la hipótesis de las falsificaciones se

tornó hegemónica y determinó la destrucción de dos tercios del total de cerámicas recuperadas.

Hasta fines de la década de 1980, el tema de las cerámicas del Arroyo Leyes se había transformado en un tópico olvidado en los anales de la arqueología argentina. En los últimos años de aquella década el arqueólogo y antropólogo Alberto Rex González reposicionó el tema al postular que las mismas podrían pensarse como obra de esclavizados africanos y/o de sus descendientes. Aunque no ahondó demasiado en dicha hipótesis, sus colegas Carlos Ceruti y Daniel Schávelzon la retomaron y la profundizaron. En la actualidad, las cerámicas del Arroyo Leyes (también conocidas como Tipo Leyes) son expuestas en varios museos de la región litoral como obra de africanos esclavizados durante el período colonial.

El objetivo de este artículo es reconstruir los derroteros seguidos en el tratamiento y las evaluaciones de las cerámicas del Arroyo Leyes, contemplando tanto los debates contemporáneos a su descubrimiento como las posteriores hipótesis de los arqueólogos que reposicionaron el tema después de 1980. En este marco, se analizarán los procesos de invisibilización y visibilización de la población africana y afrodescendiente en el país, y particularmente en la zona santafesina, atendiendo a los factores que hicieron posible los cambios de perspectiva. Por último, se realiza una presentación de las exposiciones que se llevaron a cabo en el Museo Etnográfico y Colonial Juan de Garay y en el Museo Histórico Provincial Brigadier General Estanislao López, de la ciudad de Santa Fe entre los años 2016 y 2020 y de las que partes de las cerámicas de Arroyo Leyes ocuparon un lugar destacado.

Las cerámicas Tipo Leyes

Las «Cerámicas del Leyes» o «Cerámicas Tipo Leyes» es el nombre con el que comúnmente se denomina al conjunto de piezas recuperadas por arqueólogos y coleccionistas aficionados en los márgenes del Arroyo Leyes durante la década de 1930. A inicios del período mencionado un viajante de la ciudad de Santa Fe, Fernando Mántaras, descubrió la existencia de abundantes restos de alfarería e inició excavaciones y la adquisición, a través de la compra, de diversas piezas de cerámica en aquel lugar. A su vez, se contactó con Joaquín Frenguelli[74] y Amalia Larguía de Crouzeilles[75] coordinando la continuidad de los trabajos emprendidos. Posteriormente, Manuel Bousquet[76] y Raúl Carabajal[77] comenzaron a explorar la zona en 1933, llevando adelante excavaciones de manera rapaz, sin ningún método arqueológico y con la colaboración de los pobladores locales. En 1934, Larguía hizo pública la existencia del yacimiento y con

74 Joaquín Frenguelli fue un médico de origen italiano que en la década de 1920 se desempeñó como profesor de Geología y Paleontología en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad del Litoral, y que en la década de 1930 trabajó como director del Instituto del Museo de La Plata.

75 Amalia Larguía de Crouzeilles fue la primera mujer en entrar en los círculos de la arqueología santafesina, convirtiéndose en la presidenta de la Sociedad de Amigos de la Arqueología.

76 Famoso coleccionista y vendedor de seguros que se desplazaba por el país en busca de piezas cerámicas.

77 Coleccionista jesuita.

ello llegaron desde Buenos Aires dos arqueólogos que trabajarían en él: Félix Outes y Francisco de Aparicio. Paralelamente, el Profesor Antonio Serrano[78] visitó el sitio e inició la difusión de las interpretaciones acerca de lo que allí se encontró.

Según el arqueólogo Carlos Ceruti (2013), el área excavada fue de unas 30 hectáreas ubicadas sobre la margen derecha del Arroyo Leyes, en terrenos pertenecientes a Benito Freyre y a Amalia Freyre de Irigoyen. El sector denominado «La Barra»[79] fue excavado por Carabajal y Frenguelli. No obstante, Bousquet sostiene no haber trabajado allí sino a un kilómetro hacia el norte del puente que estaba sobre el Arroyo Leyes.

Las interpretaciones realizadas sobre los descubrimientos estuvieron condicionadas por los celos profesionales y las competencias en torno al nivel de experticia con el que se desenvolvieron las excavaciones. Las mismas pueden resumirse en la siguiente cita:

> Para sintetizar las diversas posturas diremos que Serrano propuso que las piezas de Leyes eran evidencia del trabajo alfarero de poblaciones mocovíes reducidas en tiempos históricos; de Aparicio las consideró por completo ajenas a las tradiciones indígenas locales, aunque sin proponer alternativas; Frenguelli estimó que se trataba de falsificacio-

78 Arqueólogo y antropólogo entrerriano.

79 En una entrevista realizada a un grupo de vecinos longevos de Los Zapallos, paradero donde se recuperaron las cerámicas, se nos observó que la zona también se denomina «La rama de Olivo» y que ambos nombres se utilizan indistintamente para designar al mismo sitio hasta la actualidad.

> nes contemporáneas producidas por habitantes del lugar, con la intención de ser vendidas como piezas arqueológicas […] El resto de los autores citados adhirieron a alguna de estas posturas (Ceruti, Gelfo e Igarreta, 2013: p. 262).

Dichas interpretaciones se comunicaron a través de la prensa local por lo que adquirieron conocimiento público. El diario El Litoral fue el ámbito de disputa de la Asociación de Amigos de la Arqueología, de Fernando Mántaras y de Joaquín Frenguelli. Por otra parte, Bousquet, el propietario de la colección más grande obtenida en la región, hizo lo propio en el diario El Orden. La «cuestión del Leyes» se volvió silencio después de 1937, cuando la interpretación de Frenguelli se transformó en la hegemónica. La pasión con la que se libraron las discusiones se debió en gran parte al momento coyuntural de la historia de la arqueología argentina, cuando esta se encaminaba hacia la profesionalización y los arqueólogos debían ganar terreno frente a los improvisados e intentar posicionarse en cada una de las provincias. La clasificación de una pieza como auténtica o como falsa era el terreno sobre el cual podían dirimirse las diferencias antes planteadas y eso efectivamente fue lo que sucedió. Las Cerámicas del Leyes fueron calificadas como un conjunto de falsificaciones y destruidas en su mayoría. Para más, la producción historiográfica no ayudó a echar luz sobre dichas cuestiones[80]. Así, durante los siguientes cincuenta años, el tema pasó al olvido.

80 La producción historiográfica y la arqueología de gran parte del siglo XX colaboraron, una con otra, en la construcción de un pasado en el que solo se reconocía la existencia de los pueblos originarios y los españoles. Muy marginalmente la historiografía

En la década de 1980 comenzaron a producirse nuevas interpretaciones en torno a las cerámicas del Leyes y quienes la realizaron. El primero fue Alberto Rex González, quien afirmó «que la alfarería podía ser atribuida a grupos poshispánicos en los que pudo haber presencia afro» (Schavelzony Zorzi, 2014: p. 97). Desde entonces, dos arqueólogos han retomado lo planteado por González: Daniel Schávelzon y el ya mencionado Carlos Ceruti. Los mismos elaboraron explicaciones diferentes sobre el contexto de producción y la finalidad de las cerámicas Tipo Leyes, aunque ambos trabajan desde la perspectiva de la Arqueología Histórica y Urbana.

Para Schávelzon (1998), el caso del Arroyo Leyes y su alfarería puede pensarse como parte de un cementerio de africanos y/o afrodescendientes que se estableció en la zona durante algún momento del siglo XIX, posiblemente después del período revolucionario. Agrega además que las cerámicas, probablemente, debieron estar enterradas verticalmente acompañando las exequias como se hacía en algunas tradiciones africanas.

Por su parte, Carlos Ceruti postula que las cerámicas recuperadas fueron obra de al menos tres culturas diferentes: Goya-Malabrigo, tupí-guaraní y de africanos esclavizados y afrodescendientes. Aunque no niega la existencia de algunas falsificaciones, sostiene que lo que sucedió con la alfarería del Leyes fue una cuádruple injusticia cometida contra: sus verdaderos autores; los pobladores locales contemporáneos a los hallazgos;

hizo alusión a los africanos y afrodescendientes como parte componente de la sociedad que habitó el territorio santafesino.

Serrano y Bousquet y, por último, la ciencia misma. A partir del estudio de las piezas que se encuentran en los diversos museos entre los que se dispersó la colección, el autor elaboró como hipótesis que las cerámicas datarían del período que va de 1620 a 1670, momento en el cual se produjo el traslado de la ciudad de Santa Fe a su emplazamiento actual. Además, agrega que estas probablemente fueron elaboradas por unos pocos artesanos, al menos uno de ellos procedente del Dahomey. Este alfarero es definido como un experto con conocimientos del vudú que se habría desempeñado como tal en el convento de San Francisco. Este último dato no es menor, ya que el sincretismo religioso es central en los análisis hechos por el arqueólogo. Según el autor, las cerámicas encontradas constituirían un conjunto de artefactos ligados a distintos cultos y a la magia, obra de grupos de africanos esclavizados y de sus descendientes, puesto que es posible identificar en ellas figuras antropomorfas similares al fenotipo africano[81] y zoomorfas, propias de la fauna de aquel continente[82]. Además, destaca que la utilización de signos y elementos bantúes relacionados con el culto a los muertos como así también motivos dahomeyanos (como la serpiente que devora a una rana), son puntos de continuidad entre las cerámicas de Santa Fe la Vieja y el sitio del Leyes. Luego del traslado de la ciudad, el espacio habría dejado de ser concurri-

81 El autor hace referencia a bocas gruesas, narices anchas y cabello «tipo mota».(Ceruti, Gelfo e Igarreta, 2014)

82 Destaca la presencia de leones machos, jirafas, hipopótamos y primates. (Ceruti, 2014)

do hasta que entre 1750 y 1880 cobró un nuevo dinamismo. Al poblarse el área con el establecimiento de las reducciones mocovíes de San Javier y San Pedro, sumado a la creación de la estancia de Jerónimo Leyes, el camino de calchines recobró su popularidad y con él, volvieron las prácticas mágico-religiosas llevadas a cabo en el espacio durante el siglo XVII.

Carlos Ceruti expresa que es posible encontrar al menos tres tipos de elementos coincidentes entre las cerámicas de Santa Fe La Vieja, la Tipo Leyes y la cultura del Dahomey. En primer lugar, el motivo de la serpiente devorando a la rana (típico del Dahomey) se habría encontrado en cerámicas de los dos yacimientos arqueológicos, lo cual daría la pauta del artesano dahomeyano avezado en el oficio y procedente de África. En segundo lugar, en los márgenes del Arroyo Leyes fueron halladas piezas coloniales muy similares a las de Santa Fe La Vieja, hecho que confirmaría la hipótesis de la temporalidad y del desplazamiento durante el siglo XVII. Por último, el tratamiento que se hizo de los ojos tanto en las piezas zoomorfas como en las antropomorfas, no se corresponde con el realizado por los pueblos originarios de la zona. Antes bien, es muy similar al elaborado por algunas culturas africanas, sobre todo la dahomeyana.

Aunque Daniel Schávelzon y Carlos Ceruti comparten la disciplina y se han abocado al estudio de las cerámicas casi de manera contemporánea, presentan en sus planteos diferencias considerables. La primera de ellas resulta de la temporalidad. Si bien ambos coinciden en datar el material arqueológico como perteneciente a inicios del siglo XIX, Ceruti advierte que el mismo comenzó a producirse desde el siglo XVII. De la

misma manera, la segunda cuestión que Ceruti remarca es la inexistencia de huesos factibles de ser periodizados para el mismo momento, razón por la cual no cree en la validez del argumento de Schávelzon, quien sostiene la hipótesis del cementerio.

Por último, cabe mencionar la hipótesis sostenida por un grupo de militantes afro de Santa Fe, nucleados en la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana[83] y liderados por Lucía Molina. Desde dicha institución se ha afirmado en diversas ocasiones que la alfarería del Leyes fue producida por un grupo de africanos esclavizados y afrodescendientes que se asentaron en la zona, estableciendo un quilombo. Al respecto, Ceruti ha sido categórico. En una entrevista que se le realizó en enero del año 2019, afirmó que:

> no es necesario un palenque o un quilombo para explicar la presencia. Una familia nomás que se haya dedicado a hacer magia o a hacer curaciones bastaba. A escondidas, tapados por las mujeres criollas en un momento en el que no había ni policía, no había autoridad civil ni había curas. Ni en Santa Fe la Vieja ni en Los Zapallos que queda justo

83 La casa de la Cultura Indo-Afro-Americana es una ONG que funciona en el barrio Santa Rosa de Lima de la ciudad de Santa Fe. Fue fundada a fines de la década de 1980 por Mario Luis López (ya fallecido) y por Lucía Molina y desde ese entonces han trabajado para denunciar y combatir la discriminación étnico-racial. Otro pivote importante del accionar de esta ONG es la lucha por la revisibilización de la presencia de africanos del tronco colonial, al igual que la promoción de la autopercepción de la afrodescendencia. Además, esta institución participa activamente en actos públicos e instituciones educativas como museos y escuelas.

a la mitad. Y además el sitio quedaba en el camino real […] (Ceruti, 2019)

De esa manera, el arqueólogo santafesino desmonta los planteos que formulan los militantes afro. Quedan así presentados las principales hipótesis y los debates generados en torno a las cerámicas Tipo Leyes. Pasamos ahora a explicar las razones por las cuales se produjeron esas variaciones en las interpretaciones sobre las cerámicas halladas, que van desde las falsificaciones en la década de 1930 a la manufactura africana en la actualidad.

Procesos de invisibilización/revisibilización de la población africana y afrodescendiente

A partir de lo desarrollado es lícito interrogarse acerca de las razones por las cuales la alfarería del Leyes no fue interpretada como obra de africanos esclavizados y/o afrodescendientes hasta más de cincuenta años después de su descubrimiento. En este sentido los autores consultados sostienen que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el Estado argentino en formación comenzó a preocuparse por la construcción de una identidad nacional que homogeneizara a la población y creara en ella un sentido de pertenencia. Este proceso de modernización de la sociedad argentina fue descripto por Alejandro Solomianski (2003) como una «operativa de blanqueamiento simbólico» (p.24), a partir de la cual las generaciones del 37 y del 80 se esforzaron por borrar las huellas de la presencia africana. El planteamiento de Solomianski es análogo al de

Alejandro Frigerio (2008), quien sostiene que en el pasaje del siglo XIX al XX se conformó una narrativa dominante en la que la nación argentina se concibió esencialmente como blanca, católica, europea, moderna y racional. Los africanos quedaron así excluidos de la identidad nacional al considerarlos, en su mayoría, extintos durante la primera mitad del siglo XIX. Paralelamente se construyó un «sistema de clasificación racial» (Frigerio, 2008: p.119) que le otorgaba una fuerte carga negativa y peyorativa al calificativo «negro», asimilándolo a los últimos peldaños del ordenamiento socioeconómico. Por este último determinante es que el autor asevera que esa invisibilización de los negros es también reproducida en las relaciones sociales cotidianas, incluso hasta en las actuales. La narrativa del crisol de razas que dio origen a la argentina, fundamentalmente blanca, creó un mito que operó como un «patrullaje cultural» (Adamovsky, 2012: p. 343), lo que permitió el control por parte del Estado y, también de la sociedad, de todo aquello que pretendiera reivindicar una identidad que escapara a los límites preestablecidos.

El desarrollo de los museos y de la profesionalización de las ciencias fueron ámbitos cuyas trayectorias transcurrieron en paralelo a lo que estamos planteando y contribuyeron al estado de cosas descripto. Relacionado con ello, hacia fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, el paradigma dominante en la museología estuvo condicionado por la noción positivista de progreso y el avance tecnológico asociado a él. En ese marco, en Latinoamérica comenzaron a impulsarse los Museos de His-

toria Natural y los Museos Nacionales[84]. Estos últimos fueron pensados en aras de construir y/o reforzar una identidad nacional profundamente teleológica y esencialista. En este marco, el patrimonio cultural construido desde los museos se consumó desde una teoría sustancialista (Talsky, 2008), heredera del positivismo, por la cual se valoraron aquellos objetos, elementos y edificios relacionados con el culto a los héroes nacionales y a las clases dirigentes. Estos museos, a través de los documentos[85] recopilados y expuestos, contaron una historia fragmentada que contribuyó al silenciamiento de amplios sectores subalternos entre los que se puede incluir a los africanos esclavizados y afrodescendientes.

Los desarrollos de la arqueología y de la historiografía en Argentina desde la década de 1930, contribuyen a explicar el modo en que el Estado y los museos provinciales nacientes (sobre todo a partir de la década de 1940) concibieron al patrimonio cultural como un conjunto de documentos estáticos a sacralizar a perpetuidad. En ese momento la

84 Es necesario tener en cuenta que los museos son instituciones que deben entenderse como medios de comunicación, cuya función consistió y consiste en la selección del acervo a resguardar, exhibir y explicar. Como tales surgieron en Europa a fines del siglo XVIII y su existencia se multiplicó una vez finalizada la Revolución Francesa. Desde esos tiempos hasta nuestros días, los museos han pasado por diversos paradigmas que postulan qué es aquello que debe exhibirse y cómo esto debe hacerse. Estos cambios han sido impulsados y/o acompañados por los avances en las Ciencias Sociales.

85 Los objetos y elementos que forman parte del patrimonio cultural conservado en los museos son factibles de ser pensados como documentos, puesto que son vestigios materiales que permiten la reconstrucción de alguna fracción del pasado.

arqueología comenzaba a profesionalizarse siguiendo los lineamientos de la escuela histórica cultural europea y comenzaba a ocupar espacios cada vez más importantes en las universidades y los museos. Esta etapa de la arqueología partió del supuesto de su complementariedad con la historia escrita, desde una perspectiva totalmente eurocentrista y antievolucionista. Según Paola Ramundo (2010) en este tiempo se recuperaron importantes cantidades de piezas arqueológicas, obtenidas de manera rapaz, y se acopian en los museos. Las interpretaciones de las mismas colaboraron en la construcción del pasado y la identidad nacional.

Paralelamente, la historiografía nacional atravesaba su período de corte liberal/positivista. El mismo se caracterizó por la construcción de un pasado nacional escrito en torno a las figuras de grandes líderes, militares y políticos, haciendo foco en la formación del Estado y en las grandes batallas por la independencia. Los historiadores, profesionales o no, crearon las condiciones para la elaboración de un discurso que situaba en un pasado precolonial bárbaro a los pueblos originarios y resaltaba la misión civilizatoria de la dominación y posterior inmigración europea. El mito del crisol de razas se originó aquí, desconociendo los aportes de la población africana al considerarla, en el mejor de los casos, como extinta. En este marco comenzaron a conformarse en las provincias las Juntas de Estudios Históricos[86] que, lejos de revertir la tendencia, la acentuaron.

86 Este proceso ha sido estudiado por Mariela Coudannes, en un artículo publicado en el año 2009 y titulado «¿Profesionales o políticos de la Historia? La historiografía santafesina entre 1935 y 1955».

En este sentido, Daniel Schávelzon (1996) explica que este enfoque arqueológico/histórico permitió reconocer como sujetos históricos a tres colectivos: pueblos originarios, europeos y criollos. La díada blanco-indio se transformó en la vara con la cual debían medirse todos los hallazgos, en un «Paradigma de la etnicidad correcta» que imposibilitó cualquier oportunidad de análisis que se saliera de esos parámetros.

La confluencia de todos estos factores fue lo que imposibilitó que las cerámicas del Arroyo Leyes pudieran ser interpretadas como obra de africanos esclavizados y/o afrodescendientes. En palabras de Schávelzon y Zorzi (2014), la cuestión del Leyes puede pensarse como un «caso de miopía racista»[87], ya que la construcción de la nación argentina como blanca y europea, impulsada por el Estado y reforzada desde la museografía, fue respaldada por el estadio de desarrollo de las ciencias en el país. No obstante, los cambios producidos en las corrientes historiográficas y arqueológicas habilitaron nuevas lecturas y valoraciones del patrimonio cultural. Hacia 1960 comenzó a desarrollarse en Estados Unidos la arqueología de la esclavitud, buscando visibilizar los rastros de la cultura africana en el patrimonio arqueológico. Pero tras años de investigaciones advirtieron la imposibilidad de encontrar formas reconocibles como típicamente africanas. Por tal motivo, comenzó a cobrar importancia la hipótesis del sincretismo cultural presente en el patrimonio arqueológico.

87 Concepto incluido en el título del texto: «Arqueología Afro-argentina: un caso de miopía racista en el mundo académico al inicio del siglo veinte», en *La Revista de Estudios Panafricanos*, volumen 7, número 7, diciembre 2014. El subrayado es nuestro.

En este sentido, en 1980 Leland Ferguson[88] acuñó el concepto de *Colono Ware* que «no pretendía representar un «tipo» cerámico estricto, sino que incluía toda la alfarería de baja cocción, hecha a mano, hallada en sitios coloniales, sean estos cuarteles de esclavos, *big houses* o aldeas indígenas» (Zorzi, 2015: p. 8). Su influencia fue importante en el desarrollo de la arqueología en Argentina.

La década de 1980 fue un punto de inflexión en las trayectorias disciplinares de la Historia y la Arqueología en Argentina, afrontando ambas ciencias procesos de renovación. La Nueva Arqueología, cuya característica principal fue la variedad de enfoques, incorporó a la arqueología histórica, la urbana y la de la esclavitud dentro de su espectro. En este sentido, puede decirse que el objetivo en común de todos los nuevos enfoques fue el de analizar el contexto sociocultural de producción de los hallazgos como condición necesaria para su interpretación. Al mismo tiempo, la producción historiográfica comenzó a mutar, girando sus objetos de estudio hacia los sectores subalternos y, dentro de ellos, hacia los africanos esclavizados y afrodescendientes. Los trabajos de Tiscornia (1983), Andrews (1989) y Moutoukias (1988) permitieron el desarrollo de la temática a nivel nacional. A nivel regional, las investigaciones sobre africanos esclavizados y afrodescendientes gravitaron en torno a la benevolencia de la esclavitud doméstica, que permitía la integración de los subalternos al plano

88 Leland Ferguson fue un prestigioso arqueólogo estadounidense dedicado al estudio de la diáspora africana.

familiar. Los trabajos de Agustín Zapata Gollán (1987) y de Catalina Pistone (1996) son ejemplos de ello.

La Arqueología y la Historia volvían a confluir, pero esta vez aportando análisis que hicieron posible comenzar a visibilizar la presencia de africanos esclavizados y afrodescendientes en la Historia Nacional y Provincial. De tal confluencia surgieron las hipótesis de González (1980) que, junto con Zapata Gollán, emprendieron la interpretación de parte del patrimonio arqueológico como obra de africanos esclavizados.

En la actualidad, los trabajos de Rosario Baravalle (2018) y Magdalena Candioti (2014, 2017) pretenden echar luz a la dominación ejercida sobre la población africana y afrodescendiente, reconstruir las trayectorias de los esclavizados antes de llegar a Santa Fe e indagar sobre los mecanismos y estrategias utilizados por los mismos para resistir la dominación y/o obtener la libertad. Prácticamente en simultáneo, los trabajos arqueológicos permitieron la revisibilización de africanos y afrodescendientes en el país y posibilitaron las nuevas lecturas realizadas sobre la alfarería del Leyes por Ceruti y Schávelzon.

Es necesario decir que los procesos mencionados arriba estuvieron retroalimentados por algunos fenómenos ocurridos en la sociedad civil y que dieron fin al «patrullaje cultural» inaugurado durante la segunda mitad del siglo XIX. Desde la década de 1980 y con la reapertura democrática, comenzaron a surgir nuevas identidades que impugnaron el mito del crisol de razas. La globalización y las políticas neoliberales

generaron una retracción del Estado que afectó el modo de concebir la identidad, profundamente enraizada en lo laboral. Frente a esta desarticulación, Ezequiel Adamovsky (2012) conceptualiza como procesos de «reetnización» (p. 345) a aquellos en los cuales la indo-afro-latinidad se transformó en un valor aglutinante. En este sentido, se produce un surgimiento de identidades negras (indígenas también) que, sustentadas en el multiculturalismo, desafían los límites de la argentinidad. Florecen así narrativas que, desde la militancia, el futbol, la música[89], los bailes, la prácticas religiosas umbandas, el periodismo y el arte, reivindican una identidad negra. Pero esta identidad no está limitada al color de piel, sino que refiere a cuestiones culturales y de clase asociadas a los sectores populares contemporáneos. Constituye lo que el autor denomina como una «metonimia» (p. 355), por la cual lo «negro» se transforma en la característica englobante de los sectores tradicionalmente excluidos y discriminados.

Estas transformaciones tienen un impacto en los museos, que, como mencionamos anteriormente, son instituciones culturales. Como parte de ellas podemos mencionar la revalorización y exposición de las cerámicas Tipo Leyes durante la década del 2010. Atendiendo a los cambios planteados, en el apartado siguiente analizamos las exhibiciones que de aquellas cerámicas se realizaron desde el año 2016 en dos museos de la ciudad de Santa Fe.

89 Adamovsky menciona diversos géneros en los que esto ocurre: tango, rock, cumbia ´villera´, folklore, cuarteto y candombe.

Muestras y exposiciones de las cerámicas Tipo Leyes en los museos de Santa Fe

Las muestras y exhibiciones que presentaremos en este apartado se realizaron en el Museo Etnográfico y Colonial Juan de Garay y en el Museo Histórico Provincial Brigadier General Estanislao López. Ambos se encuentran ubicados en el casco histórico de la ciudad de Santa Fe y fueron creados durante la década de 1940. Tal como señalan Aimini y Busso (2008), en esta década el Estado nacional y los estados provinciales comenzaron a preocuparse por reforzar materialmente el simbolismo representado por la nación. Así, en todo el país empezaron a surgir los museos históricos y los etnográficos con objetivos disímiles.

En relación con la historiografía imperante, los museos históricos crearon recorridos y guiones museográficos en los que la historia a contar era la de las élites blancas y europeas que habían construido la Patria. Por el contrario, los museos etnográficos ofrecían una visión de los vencidos, de aquellos intencionalmente excluidos de la historia oficial. Así, estos albergaron documentos del pasado prehispánico y de las civilizaciones precolombinas, reforzando el exotismo y las concepciones evolucionistas y etnocentristas subyacentes.

En el año 1940 se creó el Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales (DEEC) de Santa Fe y, al mismo tiempo, se inició el proceso de recolección de donaciones y adquisiciones de los documentos que

formarían parte del Museo Histórico Provincial que funcionaría en la casa de los Diez de Andino. Un año después nació el Museo Etnográfico, dependiente del DEEC y, en 1943, lo hizo el Museo Histórico Provincial. Con todo, las exposiciones de ambos se centraron en temporalidades que no superaron el siglo XIX. Finalizando la década, comenzaron las excavaciones en Cayastá[90] y se puso al DEEC y al Museo Etnográfico y Colonial al frente de las mismas. El museo adquirió así el objetivo de «combinar objetos del pasado aborigen con los tiempos tempranos de la conquista y colonización hallados en Santa Fe la Vieja» (Aimini y Busso, 2008: p.50).

Élites blancas y europeas, por un lado, pasado precolombino e hispánico por el otro. En ninguna de las instituciones mencionadas hubo, en sus orígenes, representación de africanos esclavizados. Tal como sostiene Ludmila Da Silva Catela (2011), la ausencia es un dato a tener en cuenta. Los museos son instituciones activas y creadoras de memorias que, en muchos casos, funcionan como archivos en los que diversos agentes[91] definen qué es aquello que es valioso y digno de recordar para la sociedad, descartando lo que no lo es. Estas decisiones varían con el tiempo, acompañando los cambios producidos en la sociedad, adoptando nuevas estrategias y metodologías.

90 Sitio en el que Juan de Garay fundó Santa Fe en 1573 y se desarrolló la ciudad a lo largo de un siglo.

91 Archiveros, coleccionistas, familiares, el Estado, los científicos, docentes, estudiantes, bibliotecarios, público en general.

Desde la década de los ochenta, los museos de Santa Fe han comenzado a cambiar paulatinamente, transformándose en espacios de crítica e impugnación de las narrativas que ellos mismos ayudaron a instituir con anterioridad. A partir de sus actividades educativas y de investigación, junto con la profesionalización del personal a su cargo, se ha comenzado a considerar a los documentos que están bajo su administración desde perspectivas innovadoras, teniendo en cuenta tanto el valor estético como también su potencial explicativo. Esto ha implicado comprender al patrimonio como un espacio de conflicto cuya significación se construye siempre desde el presente. El conjunto de estas nuevas tendencias en museografía, junto con la renovación historiográfica y arqueológica, crearon las condiciones de posibilidad para que, desde el año 2016, las cerámicas del Arroyo Leyes hayan sido expuestas como obra de africanos esclavizados y afrodescendientes, en al menos dos ocasiones en cada uno de los museos.

Las cerámicas Tipo Leyes que se conservan en la provincia de Santa Fe se encuentran reunidas solo en el museo Etnográfico y Colonial Juan de Garay. Es por ello que consideramos oportuno realizarle una entrevista al director del mismo, el arqueólogo Gabriel Cocco. La misma fue llevada a cabo en marzo del presente año y en ella nos contó cómo fueron obtenidas las piezas. Se trata de una colección compuesta por entre 40 y 50 piezas, la mayoría de las cuales se conservan enteras. Aunque fueron obtenidas por el museo un tiempo antes de su ingreso[92], Cocco

92 Gabriel Cocco ingresó al museo a través del sistema de pasantías profesionales en

afirma que estas fueron donadas por la familia del artista y coleccionista García Bañón[93] y que debieron ser inventariadas por el personal del museo, puesto que estaban dispersas. Cabe mencionar también que el museo cuenta con una biblioteca en la que se encuentran copias de los diferentes informes producidos en el momento del descubrimiento de las cerámicas y que la lectura de esos materiales permitió su clasificación. No obstante, durante las dos décadas transcurridas entre 1990 y el 2010, la colección permaneció oculta y rotulada como falsificaciones. La única persona que demostró interés en ella fue Carlos Ceruti que, acompañado de otros especialistas, se dedicó a estudiarlas.

No obstante, en diciembre del año 2016 una pieza de la colección fue exhibida como objeto del mes. Esta estrategia pedagógica del museo se denominó «Descubriendo un objeto» y consistió en la selección de un documento de su acervo y en su exposición fuera de las muestras permanentes, durante el lapso de treinta días. Además, se adjuntó información sobre el contexto de producción, los detalles de las mismas y una breve explicación sobre la esclavitud durante tiempos coloniales. La vía de comunicación de estas exhibiciones temporales fue el Diario Uno de la provincia de Santa Fe y la página oficial del Museo[94], donde se explicitaban

el año 1993.

93 José María García Bañon fue un reconocido artista y docente santafesino del siglo XX, que pintó numerosas escenas históricas de Santa Fe La Vieja y que, además, dedicó parte de su vida a reunir material arqueológico para su colección privada.

94 Es posible acceder al sitio web oficial del Museo Etnográfico y Colonial «Juan de

los horarios y días de visita. La pieza en cuestión es un par de gemelos que, según Carlos Ceruti, constituyó una representación frecuente entre las cerámicas recuperadas.

La segunda ocasión en la que el museo expuso piezas Tipo Leyes fue en el marco de la conmemoración del día del afrodescendiente del tronco colonial, durante el mes de abril del año 2018. En esta ocasión, la institución organizó un recorrido junto con representantes de la Casa de la Cultura IndoAfroAmericana donde a los objetos que habitualmente componen las muestras del museo, se les sumó una vitrina que contenía diversas cerámicas del Leyes. Esta vez había vasijas diversas, incluido un par de gemelos y varias pipas. Aquí Lucía Molina, titular de la Casa, afirmó que estas piezas eran vestigios de un quilombo de esclavos libertos asentados a orillas del Arroyo Leyes durante el período colonial.

Finalmente, en el momento en el que realizamos la entrevista al director del museo, pudimos observar parte del trabajo de confección de una nueva muestra permanente cuya apertura al público estaba planificada para el mes de abril del 2020. En ella se incluían varias piezas del Arroyo Leyes con infografía al respecto, pero por la pandemia desatada por el COVID-19 la inauguración de la misma debió ser postergada.

Respecto de las muestras desarrolladas en el Museo Histórico Provincial Brigadier General Estanislao López, es preciso realizar antes una aclaración: la exhibición de las cerámicas del Leyes en esta institución fue

Garay» a partir del siguiente enlace: <http://museojuandegaray.gob.ar/>.

posible gracias al préstamo realizado por el Museo Etnográfico y Colonial, quien las tiene bajo custodia. Hecha la salvedad, debemos decir que la primera de las muestras se tituló «Negros y negras en el Histórico» y se inauguró el 21 de diciembre del año 2018. La exposición contó con la colaboración de la Casa de la Cultura IndoAfroAmericana y del equipo de cátedra que tiene a su cargo la enseñanza de la historia de Asia y África en las carreras del Profesorado y Licenciatura de Historia de la Universidad Nacional del Litoral[95]. La misma contó con una amplia difusión en los medios de prensa y comunicación locales.

En esta ocasión, se presentaron fotografías de afrodescendientes de las últimas décadas del siglo XIX y del siglo XX, pertenecientes a la fototeca del museo y al álbum personal de Lucía Molina. También se exhibieron dos cuadros[96] en los que la presencia de africanos esclavizados se evidencia con mucha claridad. Además, se expusieron una silla de manos del siglo XVIII, un mango de plata de un látigo también del siglo XVIII y un fragmento de un inventario de bienes en el que se expresa la tenencia de esclavos durante el siglo XIX.

95 Grupo al que pertenecen los autores del presente artículo.

96 El primer cuadro se trata de un óleo sobre tela, titulado «La negra y el niño» de Josefa Diaz y Clusellas, pintado en 1873. En él se representa a una afrodescendiente sosteniendo a Antonio Crespo, hijo del Gobernador Ignacio Crespo. El segundo cuadro se titula «La plaza y el cabildo» y es una recreación de la Plaza del congreso, el Cabildo de Santa Fe, la casa Diez de Andino y el Santuario Nuestra Señora de los Milagros, realizado en 1940 por Leonnie Matthis. En él se puede observar a africanos esclavizados realizando tareas como el transporte en silla de manos y la escolta de una dama de la época.

La cerámica del Leyes prestada por el Museo Etnográfico y Colonial para esta ocasión fue la misma que se expuso como objeto del mes en el año 2016. Se trata de una vasija del tipo «gemelos» que, según Carlos Ceruti (2015) fueron un motivo frecuente entre las piezas recuperadas en el Arroyo Leyes y del Dahomey del siglo XVII. Los gemelos representados en ella pueden interpretarse como un español (reconocible por el típico peinado de pelo lacio y la nariz fina) enfrentado a un afrodescendiente, caracterizado por su boca y nariz ancha.

Luego del recorrido por el museo, la inauguración de la muestra cerró con la degustación de platos y bebidas atribuidas a los africanos esclavizados y con un espectáculo brindado por la agrupación Tambores del Litoral.

La segunda muestra se inauguró el 05 de noviembre del año 2019 y, al igual que la muestra anterior, contó con una muy buena difusión en las redes sociales, la prensa y los medios de comunicación audiovisuales de la ciudad de Santa Fe. La curadora de la muestra, Dra. Magdalena Candioti, explicó que se utilizaron objetos, documentos y acontecimientos de la provincia de Santa Fe para posibilitar pensar a la esclavitud como un hecho situado en el seno del territorio provincial y así romper con el mito de que aquella solo existió en Brasil o en Estados Unidos. En un ciclo de charlas de la Red PEC (Patrimonio En Construcción) realizada el 07 de julio del 2020, Candioti sostuvo que el objetivo «[…] es tratar de desmontar esa lejanía en cierto sentido y hacerlo parte de nuestra historia y por tanto de nuestra identidad. Y […] tratamos de llevar ese recorrido hasta

la actualidad». Dichos objetivos se presentan con claridad en la cartela que oficia de portada de la muestra, en donde se expresa que «Huellas de África en Santa Fe expone retazos parcelarios de la vida de las personas que pudieron dejar escasos registros escritos o materiales de su presencia. Trayendo estos testimonios buscamos interrogarnos sobre nuestra identidad, sobre las formas de construcción de diferencias y estereotipos […] Buscamos así contribuir a construir una memoria de la ciudad con todos y de todos los que la formamos». Además de algunos elementos que ya habían formado parte de la muestra «Negros y Negras en el Histórico», se sumaron otros, como documentos e instrumentos del negro Arigós[97] y un collage de fotos de la Casa de la Cultura IndoAfroAmericana.

La disposición de los objetos se hizo utilizando las paredes de la sala y siguiendo un orden cronológico, pero en el caso de las cerámicas del Leyes, esta lógica organizacional no se cumplió. El conjunto de piezas exhibidas se ubicó en una vitrina de cristal, sin mayores detalles sobre su procedencia, motivos ornamentales o debates que las mismas han suscitado. Finalmente, al fondo de la sala se observó un espejo que, según lo detalló la curadora, no podía quitarse del lugar. Por esa razón, decidieron intervenirlo con fragmentos de un poema para generar impacto y empatía por los visitantes.

97 Personaje afrodescendiente, fundador de la Sociedad Coral Carnavalesca «Los Negros Santafesinos» de inicios del siglo XX.

Imagen 1: *«Gemelos»*, de la colección del Arroyo Leyes, exhibida en diciembre del año 2016.

Imagen 2: Flyer de difusión de la muestra «Negros y Negras en el Histórico», utilizado en la página web del Museo Histórico Provincial y en sus redes sociales oficiales.

Imagen 3: Conjunto de piezas cerámicas de la colección Arroyo Leyes, exhibidas en la muestra «Huellas de África en Santa Fe». El mismo estaba compuesto por dos vasijas y una pipa antropomorfas, dos zoomorfas, y otra pipa con motivo de triángulos invertidos y puntillismo.

A modo de cierre

A lo largo del informe hemos intentado realizar diversos recorridos. En primer lugar, dimos cuenta de las distintas interpretaciones realizadas en torno a los hallazgos arqueológicos producidos en el Arroyo Leyes durante la década de 1930. Observamos que las hipótesis formuladas sobre la producción de las piezas de cerámica encontradas oscilaron entre la convicción de que se trató de falsificaciones, que fueron el producto de la manufactura indígena y, en última instancia, como obra de africanos esclavizados. En segundo lugar, procuramos explicar que la hipótesis de la falsificación de las cerámicas se debió a procesos de invisibilización

de la población africana y afrodescendiente en el país, impulsado por el Estado y secundados por los desarrollos científicos, la museografía y la sociedad civil.

Hemos dado cuenta también de los nuevos procesos de revisibilización de la población africana que se produjeron a partir de la década de 1980, gracias a las nuevas narrativas multiculturalistas, la militancia de las ONG como la Casa de la Cultura IndoAfroamericana y a la renovación científica. En ese marco, hemos podido observar los cambios producidos en los museos y que han permitido presentar a la alfarería Tipo Leyes como obra de africanos esclavizados y/o afrodescendientes de Santa Fe. La fuerte presencia de las mismas en las muestras organizadas por el Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López y por el Museo Etnográfico Colonial Juan de Garay, dos instituciones de la ciudad que ocupan un lugar privilegiado en el casco histórico de la ciudad capital de la provincia, es una demostración del carácter cambiante y permeable del patrimonio cultural, de la posibilidad de revisar la memoria histórica y de hacer un acto de justicia para con los grupos y sujetos que formaron parte de la historia santafesina y fueron invisibilizados en otros tiempos.

Referencias bibliográficas

Adamovsky, E. (2012). El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethos nacional, de la crisis del Bicentenario, *Anales de Historia Latinoamericana,* n° 49.

Aiminí, R. y Busso, P. (2008). La hora mosoea: Los museos del Depar-

tamento de Estudios Etnográficos y Coloniales de Santa Fe. *Revista Clío & Asociados. La Historia Enseñada,* n° 12.

Baravalle, M. (2018). La impronta africana en Santa Fe la Vieja. Una presencia visible. En Areces, N. (Comp.) *Esclavos, Jesuitas y vecinos en la Gobernación del Río de la Plata.* Rosario: Prohistoria Ediciones.

Candioti, M. (2016). Hacia una historia de la esclavitud y la abolición en la ciudad de Santa Fe, 1810-1853. *Cartografías afrolatinoamericanas II*. Buenos Aires: Biblos.

Ceruti, C. (2011). Armando el rompecabezas: piezas enteras del Arroyo Leyes (Santa Fe) vinculadas con el agua. *Temas y problemas de la arqueología histórica Tomo I*. Luján: Universidad Nacional de Luján.

Ceruti, C. (2015). Los gemelos, un tema universal. Su presencia en la cerámica del Arroyo Leyes, departamento Garay, provincia de Santa Fe. *Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, Año IV, Vol. 4.

Ceruti, C. (2009). Aporte al conocimiento de la 'Cultura del Leyes': la colección del Museo de ciencias naturales y antropológicas «Prof. Antonio Serrano», Paraná, Entre Ríos, Argentina. *Problemáticas de la arqueología contemporánea, tomo III*. Universidad de Río Cuarto.

Ceruti, C. (2010). Los esclavos africanos en Santa Fe la Vieja, *XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo III. Universidad Nacional de Cuyo.

Ceruti, C. (2012). Esclavos negros en Santa Fe La Vieja. *Anuario de*

Arqueología, n.º 4.

Ceruti, C. (2013). ¡Hay un batracio en mi sopa! Un motivo tradicional del Golfo de Guinea (África) en la cerámica de Santa Fe la Vieja, Argentina. *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, Año I, Volumen 2.

Ceruti, C. (2014). Artefactos de uso diario representados en la Colección Cerámica del Arroyo Leyes: su empleo en la determinación de cronología. *Revista del Museo de Antropología,* n° 7 (2).

Ceruti, C., Gelfo, J. e Igarreta, A. (2013). Posibles representaciones de la fauna africana en las colecciones del Arroyo Leyes (Provincia de Santa Fe, Argentina), *Actas del Vº Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, t, 2: 261-277. Buenos Aires.

Coudannes, M. (2009). ¿Profesionales o políticos de la Historia? La historiografía santafesina entre 1935 y 1955. En Suarez, T. y Tedeschi, S. (coomp) *Hitoriografía y sociedad: discursos, instituciones, identidades*, Santa Fe, Centro de publicaciones de la UNL.

Frigerio, A. (2008). De la desaparición de los negros a la reaparición de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.

Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y*

nación Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria ediciones.

Moutoukias, Z. (1988). *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Buenos Aires: CEAL.

Pistone, C. (1996). *La esclavatura negra en Santa Fe*. Santa Fe: Junta Provincial de Estudios Históricos.

Podgorny, I. (2014). Sobre la constitución de los objetos etnológicos en los inicios del siglo XX: Museos, falsificaciones y ciencia. *Museología & Interdisciplinariedades*, Vol.III, n.º5.

Ramundo, P. (2010). Arqueología Argentina: una lectura arqueológica de su devenir histórico. *Investigaciones y Ensayos*, n° 59.

Schávelzon, D. (1996). La cultura material africana en Buenos Aires: objetos y contextos. Disponible en www.danielschavelzon.com.ar

Schávelzon, D. y Zorzi, F. (2014). Arqueología Afro-argentina: un caso de miopía racista en el mundo académico al inicio del siglo veinte. *La Revista de Estudios Panafricanos*, volumen 7, número 7.

Solomianski, A. (2003) *Identidades secretas: La Negritud Argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo editora.

Talsky, A. (2008). Usos del Pasado, Patrimonio, Identidad y Museos en Discusión, *Revista Clío & Asociados. La Historia Enseñada. N° 12*.

Tiscornia, R. (1983). La política económica rioplatense de mediados del siglo XVII, Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Zorzi, F. (2015). La arqueología de la diáspora africana en la Argentina. Desarrollo, problemáticas y perspectivas. *Revista de arqueología histórica argentina y latinoamericana, n° 9*.

Fuentes:

Entrevistas:

Entrevista realizada a los hermanos Mathieur. Los Zapallos, febrero del 2017.

Entrevista realizada a Carlos Ceruti. Santa Fe, febrero del 2019.

Entrevista realizada a Gabriel Cocco. Santa Fe, marzo del 2020.

Observación participante:

Apertura de la muestra «Negros y negras en el Histórico», Museo Histórico Provincial Brigadier General Estanislao López, Santa Fe, 21 de diciembre del año 2018.

Observación y relevamiento fotográfico:

Celebración del día del Afrodescendiente del Tronco Colonial, Museo Etnográfico y Colonial Juan de Garay, abril del 2018.

Muestra «Huellas de África en Santa Fe», Museo Histórico Provincial Brigadier General Estanislao López, Santa Fe, noviembre del 2019.

Observación y relevamiento fílmico:

Ciclo «Charlas en red» de la red PEC (Patrimonio en Construcción) a través del sistema Meet de google. 7/07/2020.

CAPÍTULO 8

A produção intelectual sobre a experiência negra na América Latina e Caribe: uma perspectiva atlântica

Priscila Martins Medeiros

A experiência afrodiaspórica na América Latina e no Caribe: uma trajetória de reescritas

Quando falamos em experiência *afrodiáspora*, ou seja, a diáspora de africanos e sua descendência pelo mundo, trazemos para o texto uma série de sentidos possíveis. Além de «diáspora« significar rotas, dispersões de pessoas e de ideias, ela também abrange pelo menos mais cinco noções, quais sejam: a) a noção de *condição* no mundo, ou seja, algo que situa e qualifica de maneira diferente aqueles indivíduos cuja ascendência é resultado da diáspora; b) a noção de *espaço*, ou seja, enquanto «lugar» movediço de trocas e de solidariedade; c) a ideia de *discurso*, na medida em que uma história e uma gramática social próprias marcam as trajetórias, modos de vida e perspectivas das pessoas da diáspora; d) a noção de *método*, pois a diáspora é também uma lente pela qual podemos ler o mundo, fora dos limites territoriais do «nacional», com foco sobre as experiências sociais transnacionais dos sujeitos, nas suas tro-

cas, construções e mediações; e) e finalmente a noção de *episteme* diaspórica, ou seja, um descentramento de certas perspectivas sociológicas nas quais os sujeitos da diáspora africana foram enquadrados enquanto eternos aspirantes à condição moderna. Há também, nessa noção, o descentramento da ideia de «problema do negro»: a possibilidade do negro passar da condição de objeto de estudo para sujeito da história, assim como outros sujeitos, e que portanto age, modifica, elabora, cria, faz mediações, negociações e reelabora as condições reais de existência em um mundo colonizado.

Ao apresentar sua instigante síntese dos principais estudos sobre a diáspora africana no atlântico sul, Robert Lee Adams Jr. (2012) orienta nosso olhar para uma tensão paradoxal que marca as experiências sociais e subjetivas do sujeito afro-latino-americano e afro-caribenho: a invisibilidade *versus* a hipervisibilidade. Em nome da unidade nacional, opera-se a invisibilidade desse sujeito diaspórico e, no contraste com os significados eugênicos de humanidade normalizada, opera-se a hipervisibilidade, que problematiza e exotiza a existência negra. Tal hipervisibilidade se deu também, conforme o autor, na comparação realizada pela ciência entre a realidade negra latino-americana e a estadunidense.

Du Bois, em 1903, expressava a sensação da hipervisibilidade ao afirmar: «*Entre mim e o mundo paira, invariavelmente, uma pergunta que nunca é feita: [...] Como é a sensação de ser um problema?*». Assim, Du Bois anunciava que a grande questão do século XX seria a «linha de cor», demarcando ruidosamente as experiências dos sujeitos negros (Du Bois, 1999).

A hipervisibilidade também foi amplamente relatada por Frantz Fanon, como neste exemplo de 1952:

> Deslizo pelos cantos, captando com minhas longas antenas os axiomas espalhados pela superfície das coisas, –a roupa do preto cheira a preto– os dentes do preto são brancos –os pés do preto são grandes– o largo peito do preto, deslizo pelos cantos, permaneço silencioso, aspiro ao anonimato, ao esquecimento (Fanon, 2008 [1952]: p. 108).

No outro lado do paradoxo, Ralph Ellison discutiu (em 1952) a silenciosa invisibilidadeda experiência e das subjetividades negras:

> Eu sou um homem invisível [...]. Eu sou invisível, entenda, simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. [...]. Quando eles se aproximam de mim, veem apenas os meus arredores, eles próprios, ou frutos de sua imaginação- na verdade, tudo e qualquer coisa, exceto eu. (Ellison, 1972 [1952], tradução nossa)[98].

No centro do ideário invisibilizante da unidade nacional, que marcou a diáspora africana na América Latina e Caribe, está o discurso da mestiçagem. Ela desenvolveu papel central na imaginação social hegemônica, minimizando a importância do racismo e negligenciando as demandas por direitos. Qualquer crítica à mestiçagem era lida como ataque frontal à própria nação.

98 «I am an invisible man. [...]. I am invisible, understand, simply because people refuse tosee me. [...]. When they approach me they see only my surroundings, themselves, or figments of their imagination - indeed, everythingandanythingexcept me» (Ellison, 1972).

Adams Jr. (2012) nos demonstra que a mestiçagem atravessa a história da Península Ibérica antes da colonização das Américas: com a expulsão dos mouros em 1492, Portugal e Espanha se viam em um encruzilhada cultural entre os mundos islâmico e cristão. E então, desde o século XV, fortalece-se um discurso biológico, baseado em linhagens de sangue como ferramenta importante para estabelecer os lugares sociais ditados por «ordem divina». Uma complexa taxonomia de sangue, classe e religião fixa fronteiras de pertencimento, que levaram a práticas violentas de perseguição, discriminação, bloqueios (ao acesso à educação e ao serviço militar, por exemplo), além de expulsões.

Nesse sentido, a Península Ibérica re-imagina seus contornos culturais e populacionais, baseados fortemente no ideário de homogeneidade, e esse processo se deu no mesmo momento em que crescia o tráfico de africanos para seus territórios. A despeito das profundas marcas culturais deixadas pelos muçulmanos do norte da África (que vão desde a tradução de obras gregas clássicas, passando por tecnologias navais e arquitetura), o fim do período mouro significou também o nascimento do discurso de branquitude da Renascença[99] (Adams Jr., 2012: pp. 5-6). Os afro-europeus, conforme Adams Jr., se tornaram a medida da alteridade para uma identidade europeia recalibrada. Nas colônias portuguesas e espanholas,

99 Tal caracterização feita por Adams Jr. se distancia enormemente de parte das interpretações do Pensamento Social Brasileiro dos anos 1930 que, justamente pela presença moura na Península Ibérica, qualificava a colonização portuguesa como mais amistosa à multiplicidade racial.

a diferenciação racial também era elemento central e se tornouainda mais forte como o aumento de afro-latinos, que ameaçava o sistema de *plantation* com resistências e fugas. Quilombos (Brasil), marrons (Jamaica, Suriname, Haiti), palengues (Cuba, Colômbia), cumbes (Venezuela) se multiplicaram pela América do Sul e central, representando forças populosas de contestação à colonização. Além disso, as centenas de revoltas, como a ocorridana Ilha de São Domingos[100] (1791-1804) - a mais rica colônia francesa do mundo - que se tornou sinônimo de medo para as potências coloniais (Azevedo, 2004 [1987]). A derrota dos britânicos, por parte do exército negro, causou tamanha movimentação no sistema imperial do período, que fortaleceu o movimento abolicionista na Grã-Bretanha e preparou terreno para a suspensão britânica do tráfico de africanos, em 1807 (Buck-Morss, 2011: p. 138). Em termos do avanço da filosofia moderna, foi a Revolução Haitiana que permitiu a afirmação da liberdade enquanto desejo universal, ideia incorporada na formulação da dialética hegeliana (1805-1806) sem nenhuma menção (Buck-Morss, 2011).

Após os longos processos de independência, a figura do «mestiço» se tornou a ferramenta utilizada para diferenciar as nações recém-independentes de seus antigos governantes, bem como dos Estados Unidos, afinal, *não haveria de existir ódio racial onde* «*não existissem raças*» (Adams Jr., 2012: p. 8). Mas a ferramenta da mestiçagem era flexível o suficiente para também ser exaustivamente utilizada pelas elites para manterem os limi-

100 Após a revolução, a ilha recebeu seu nome original, Haiti, de origem Arawak (Buck-Morss, 2011: p. 139).

tes da cidadania, impondo assim uma hipervisibilidade do sujeito afro-latino, que continuou no período pós-colonial. Em tal contexto, os negros da América Latina e do Caribe vivenciaram uma constante negociação, na tensa intersecção entre raça e nacionalidade.

No século XIX víamos, no mesmo cenário, o racismo científico que endurecia as linhas de cor imperiais; o ápice do projeto universalizante da cultura burguesa e o surgimento da Sociologia. Connell (2012) nos lembra que Sociologia foi gestada no contexto imperialista e que elaborou uma resposta intelectual ao mundo colonizado, deslocando o poder imperial para dentro de um espaço abstrato da diferença. Assim, as pesquisas baseadas no método comparativo e as grandes etnografias disfarçaram as verdadeiras práticas do colonialismo. Tendo o «progresso»como tema central, os desdobramentos sociológicos imediatos foram os debates em torno de raça, gênero e sexualidade. Para muitos autores da nascente sociologia não havia nenhuma distância entre naturalizar o progresso e justificar o império (Connell, 2012: pp. 322-323).

Ainda sobre o século XIX, podemos destacar as reflexõesde Frederick Douglass[101], que se preocupava e atuava politicamente no contexto doméstico dos Estados Unidos, mas que também realizouesforços de análise sobre diáspora africana mais abrangente, incluindo a América Latina e o Caribe. Ele discutiu os modelos latino-americanos de miscigenação, política de migração e estratégias de mobilização política entre comu-

101 Em 1845, Frederick Douglass publica sua primeira biografia, intitulada *The Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself*.

nidades afrodescendentes na América Central, na América do Sul e no Caribe. As reflexões de Douglass foram mais tarde resgatadas e debatidas por Du Bois.

De acordo com Juliet Hooker (2018), Douglass desenvolveu, em seus escritos, um *ethos democrático fugitivo*. Ao analisar a posição contraditória de Doulglass sobre a emigração negra e o expansionismo dos EUA para o Caribe e a América Central, a autora destaca as dimensões transnacionais do trabalho do estadunidense. Embora a posição do intelectual sobre a emigração negra para o Haiti, Nicarágua e o Reino do Mosquito[102]tenha sido moldada por discursos de superioridade anglo-saxônica, tal visão também foi fundada na ideia de espaços políticos alternativos de autogoverno negro. Da mesma forma, seu apoio à anexação do Haiti aos Estados Unidos após a abolição da escravidão foi influenciado pela noção de que os Estados Unidos poderiam adotar uma ampla perspectiva multirracial. Assim, de acordo com Hooker, Douglass via a América Latina e o Caribe como modelos políticos alternativos de igualitarismo racial, e formulou uma «noção cosmopolita de democracia multirracial baseada na ideia de um direito humano universal à migração e as Américas como um espaço multirracial» (Hooker, 2018: p. 51).

O estadista argentino Domingo Faustino Sarmiento, por sua vez, se mostrou um intelectual preocupado com os problemas políticos da América Latina. De acordo com Hooker (Hooker, 2018), as ideias de

102 Reino do Mosquito é uma faixa territorial eu percorre parte do território de Honduras até o Rio Grande, na Nicarágua.

Sarmiento incluíam deste preocupações sobre os dois polos «civilização e barbárie» (baseado no determinismo geográfico) até questões sobre democracia, republicanismo e relações de poder entre a América Latina e os Estados Unidos. Nesse sentido, e guardadas todas as ressalvas que possam ser feitas sobre ele[103], Sarmiento se mostrou um pioneiro ao tentar estabelecer um diálogo transnacional entre ambas as Américas.

Hooker também realiza uma análise comparativa entre as contribuições do estadunidense Du Bois e do mexicano José Vasconcelos. Du Bois, além de sua importância tanto para o nascimento da Sociologia americana quanto para os estudos sobre relações raciais –através da Escola de Atlanta– também teve papel fundamental nas lutas anti-segregação nos EUA; no movimento do pan-africanismo; e no transnacionalismo negro, imaginando futuros pós-coloniais. Quanto à obra de Vasconcelos, Hooker salienta os problemas de suas obras e também busca contextualizá-las no momento histórico em que foram publicadas, complexificando a análise. Ou seja, na visão de Hooker, enquanto a *mestiçagem* discutida por Vasconcelos apagou problematicamente a violência sexual colonial e obstruiu o racismo latino-americano, ao mesmo tempo, tal proposição significava um desafio ao racismo científico de sua época, que codificava os povos mestiços como inferiores. Apesar de todas as suas deficiências, *The Cosmic Race* faz parte, na visão de Hooker, de uma tradição inte-

103 É sabido que Sarmiento defendia uma postura anti-indígena e que, diferentemente de Douglass, não via a escravidão como um grande empecilho para a realização democrática.

lectual latino-americana contra o imperialismo norte-americano que, por meio da prática de comparação com a segregação racial norte-americana e as proibições contra a miscigenação, posicionou a América Latina no debate.

Resgatar a história desses debates nos ajudam a elaborar um quadro analítico sobre raça e racismo na América Latina. Todos os quatro autores analisados por Hooker estavam dialogando com o racismo científico de seus períodos históricos específicos: enquanto Sarmiento e Douglass estavam analisando o período de 1850-1890, no qual o debate racista passava pela questão das «origens comuns» e das teses da monogênese e da poligênese; Du Bois e Vasconcelos, por outro lado, dialogavam com o racismo científico do período entre 1890-1940, quando clima, geografia e eugenia estavam no centro das bandeiras racistas.

No alvorecer do século XX, no período de consolidação das ciências sociais estadunidenses, a experiência afro-latina passou a ser objeto de estudo. Vários pesquisadores do período realizaram trabalhos na América Latina, especialmente no Brasil e em Cuba, testando e desenvolvendo teorias sobre «mudança cultural». Um momento bem conhecido foi aquele dos estudos de Melville Herskovits[104] e E. Franklin Frazier[105], realizados nos anos 1930 e 1940, que se basearam em extensivos documen-

104 Antropólogo estadunidense da Northwestern University, formado por Franz Boas na Universidade de Colúmbia.

105 Sociólogo estadunidense da Howard University, formado por Robert Park na Universidade de Chicago. Lecionou na Universidade de Atlanta e em universidades negras.

tos mercantis e da igreja, além de documentos de irmandades católicas negras para o estudo de processos de alforrias, ritos fúnebres, festas de santos padroeiros, nascimentos e mortes (Adams Jr., 2012: p.10).

Herskovits desenvolveu estudos no Haiti (pesquisando as tradições vodu), como também no Suriname, em Trinidad, Benin, Nigéria e Gana. Baseado numa perspectiva de validação cultural boasiana, defendia o uso da história como arma contra o essencialismoe o racismo[106]. Vários dos conceitos empregados por Herskovits, tais como «tenacidade cultural»; «retenções»; «reinterpretações»; «sincretismo»; «aculturação»; e «resiliência psicológica» continuaram sendo usados por gerações subsequentes de antropólogos.

No final dos anos 1930 e início da década seguinte, a Bahia se tornou um centro de pesquisas da Escola de Chicago. Entre os pesquisadores que ali estiveram, podemos citar Donald Pierson (entre 1930 e 1937); Robert Park (1937); Ruth Landes (1938), além do próprio Franklin Frazier, que chegou em Salvador em 1940, permanecendo lá até 1942 para estudar o prestigiado e tradicional terreiro de Gantois, da nação ketu-iorubá; e de Herskovits, entre os anos de 1941 e 1942, que também realizou es-

106 Du Bois narra uma fala de Franz Boas para formandos da Universidade de Atlanta: «Franz Boas came to Atlanta University where I was teaching history in 1906 and said to a graduating class: You need not be ashamed of your African past; and then he recounted the history of the black kingdoms south of the Sahara for a thousand years. I was too astonished to speak. All of this I had never heard and I came then and afterwards to realize how the silence and neglect of science can let truth utterly disappear or even be unconsciously distorted» (In.: Liss, 1998: p. 137).

tudos no mesmo terreiro de candomblé. No mesmo período, o linguista Lorenzo Dow Turner, amigo de Frazier (ainda que mais próximo das teorias acadêmicas de Herskovits) também realizou pesquisas no terreiro, em uma fase de trabalhos que LivioSansone apelidou de «Estados Unidos e Brasil no Gantois» (Sansone, 2012).

Com a publicação do ensaio «Abordagem antropológica ao passado afro-americano» (1976) de Sidney Mintz e Richard Price, surge uma forte crítica aos princípios da teoria de Herskovits, especialmente à ideia de transferência de crenças, maneiras de vida e valores, quase que intactos, de um local para o outro. Os autores estavam especialmente preocupados com os debates políticos que emergiam do Movimento dos Direitos Civis e doestabelecimento de programas de Black Studies. Os trabalhos de Mintz e Price foram seguidos de pesquisas que se transbordavam de outros campos disciplinares, em um movimento histórico de descentralização das reflexões antropológicas e históricas sobre a cultura afro-latina para muitas outras áreas, como as produções da crítica literária. Nesse ínterim, os próprios historiadores e antropólogos também renovaram seus compromissos de pesquisa, com a instituição de novas linhas de pesquisa.

Essas mudanças de rumos desaguam nos anos 1990 em um novo apogeu de estudos sobre relações raciais na américa latina, pungente como o ápice anterior dos anos 1940-50, mas agora embasado nas perspectivas atlânticas e no debate sobre a construção relacional das práticas culturais e identitárias. Há, nesse momento, um diálogo triangular entre África,

Américas e Europa, que demonstra que a crioulização é um processo ocorrido também na África e na Europa, e não apenas nas Américas. Na perspectiva atlântica, os afro-latinos são agentes ativos na construção das Américas, para além das narrativas que os consideravam meros corpos com pouco controle sobre suas vidas e seus meios. As formações raciais nas Américas são simultaneamente locais e globais, refletindo identificações transnacionais e articulações culturais. Os mais recentes estudos sobre afro-americanos também considera, cada vez mais o entrecruzamento dos diversos marcadores da experiência social, interseccionando raça, classe, gênero, sexualidade e as muitas e novas questões urbanas.

As pesquisas sociológicas contemporâneas sobre relações raciais, realizadas no Brasil (2001-2019): uma breve análise

Analisando todas as áreas de pós-graduação no Brasil, e não só da Sociologia ou das Ciências Sociais, Amélia Artes e Jesus Mena-Chalco (2017) demonstraram quantitativamente o processo de crescimento do número de pesquisas sobre relações raciais entre 1987 e 2011, ou seja, do momento anterior à Constituição Federal de 1988 até o contexto de forte implementação de ações afirmativas nas universidades públicas brasileiras. Ao todo, as autoras identificaram 4.204 pesquisas sobre relações raciais no período acima, distribuídas em 161 universidades ou institutos de pesquisa. De acordo com Artes e Mena-Chalco, existem evidências contundentes que demonstram o aumento de pesquisas no tema –em todas as áreas de conhecimento– e, além disso, que esse aumento é maior se comparado à média de trabalhos defendidos no mesmo período. Isso

nos revela um interesse crescente na temática das relações raciais, que pode ser resultado direto das políticas de ação afirmativa adotadas nas universidades, que elevaram a presença de estudantes negros no ensino superior e, com isso, impulsionaram a agenda racial (Artes e Mena-Chalco, 2017: p. 1222).

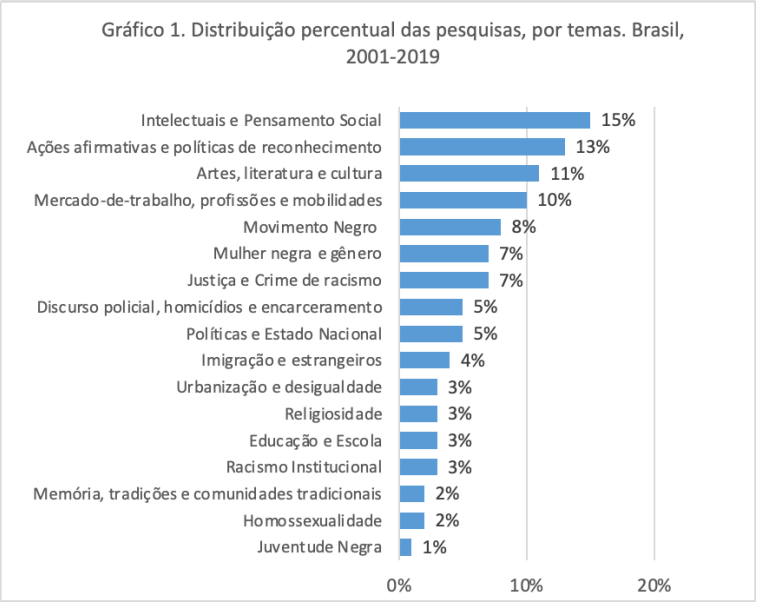
Neste item apresentamos alguns dos resultados de uma pesquisa realizada em 2019, baseada em teses e dissertações defendidas entre os anos de 2001 e 2019 em programas de pós-graduação brasileiros em Sociologia. As pesquisas foram colhidas do site da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD), utilizando-se termos de busca nos resumos (em português) de cada trabalho. Escolhemos utilizar onze termos de busca, que pudessem abarcar o maior número possível de trabalhos sobre relações raciais e que fossem variações possíveis de termos amplamente utilizados. Logo, os termos utilizados foram os seguintes: «relações raciais»; «raciais»; «racial»; «raça»; «afro-brasileiro»; «preto»; «pardo»; «negro»; «diáspora»; «étnico-racial» e «racismo». Neste levantamento, portanto, não consideramos a área de relações raciais como um todo –independentemente da área disciplinar– mas sim uma parcela dos trabalhos acadêmicos sobre relações raciais defendidos apenas nos programas de pós-graduação em Sociologia no passado recente.

Ao todo, o recorte metodológico nos permitiu o levantamento de 102 trabalhos acadêmicos, sendo 61 dissertações e 41 teses. Ainda que possamos perceber uma variação muito grande no número de trabalhos distribuídos ao longo das duas últimas décadas, percebemos que houve

um grande salto nas produções como um todo, saindo de zero trabalhos em 2001, chegado a picos de estudos em alguns anos. Destacamos os períodos entre os anos de 2009 a 2010 e 2014 a 2016: no primeiro deles, os picos de trabalhos foram impulsionados principalmente pelos temas de Mercado-de-trabalho e mobilidades; Justiça e crime de racismo; Movimento Negro e Ações Afirmativas. Já no segundo intervalo com grandes picos de pesquisas há uma grande diversidade temática, abarcando os temas anteriores e um grande leque de outros debates, como Sexualidade; Gênero e Mulher Negra; Artes; Religiosidades, entre vários outros.

A tendência geral de crescimento no número de teses e dissertações sobre relações raciais acompanha o contexto social brasileiro que passou por profundas transformações nas duas primeiras décadas deste século. Nesse período, vivenciamos na sociedade brasileira o surgimento de duas políticas públicas na área da educação, voltadas para a diminuição das desigualdades raciais: a primeira delas foi a adoção de políticas de ações afirmativas nas universidades públicas; e a segunda política foi a aprovação da Lei 10.639, em 09 de janeiro de 2003, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana na educação básica, e que deu origem a um importante movimento de criação de materiais didáticos e demais materiais que pudessem ser utilizados no cotidiano escolar.

Para termos uma maior precisão sobre os temas centrais de cada um dos 102 trabalhos levantados, segue abaixo a caracterização temática:



Fonte: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Dados compilados pela pesquisadora.

O gráfico 01 nos apresenta um panorama bastante interessante sobre os temas de pesquisa desenvolvidos entre os anos de 2001 e 2019. Importante notar a proeminência de trabalhos que buscam destacar as contribuições de vários intelectuais no tema das relações raciais. Aparecem nessa lista alguns autores brasileiros considerados «clássicos»nos estudos raciais, tais como Florestan Fernandes e Roger Bastide, o que traça uma linha de continuidade com o século XX. Mas também aparecem para o centro das análises alguns dos grandes nomes que contribuíram para a consolidação da área de relações raciais –negros em sua maioria– e que receberam pouco reconhecimento histórico, como é o caso de Virgínia

Bicudo, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura, e poetas como Cuti e Sérgio Vaz. Notadamente, há um interesse grande em se recontar as relações raciais brasileiras sob o prisma de vozes que foram pouco ouvidas durante muito tempo na Sociologia Brasileira. Esses esforços já existiam, mas é de saltar aos olhos a proeminência de pesquisas sobre «intelectualidade negra» nestas duas primeiras décadas do século XXI.

Há, ao que tudo indica, uma necessidade de se buscar outras referências teóricas, para além das já muito conhecidas, para nos auxiliar a explicar a realidade racial brasileira. Como temos visto, portanto, os trabalhos aqui coletados discutem, em sua maioria, as transformações sociopolíticas pelas quais o Brasil passou no início deste século. E, como já discutido anteriormente, dois acontecimentos fundamentais nesse período histórico foram i) as legislações na área educacional que, entre outras coisas, incentivam as mudanças epistemológicas e teóricas e outras possibilidades de narrativas históricas e ii) as políticas de ação afirmativa, que estimularam a entrada nas universidades de grupos sociais antes muito apartados do ensino superior brasileiro.

O segundo tema mais estudado entre as pesquisas levantadas são as *ações afirmativas e políticas de reconhecimento*. Antes de iniciarmos este trabalho de levantamento, já imaginávamos que as ações afirmativas estariam presentes em grande parte das pesquisas sociológicas do período, uma vez que elas passaram a ser adotadas nas universidades brasileiras a partir do ano de 2003, com as experiências fluminenses, além de terem sido uma das principais pautas da Conferência de Durban em 2001. Um dado

muito interessante que pudemos perceber na leitura dos 102 trabalhos levantados é que, ainda que apenas 13% deles sejam efetivamente pesquisas sobre ações afirmativas, 56% dos trabalhos como um todo destacam a implementação e a importância de tais medidas. Ou seja, mais da metade dos pesquisadores nos mostra a impossibilidade de tratarmos das relações raciais no Brasil sem destacarmos a importância dessas políticas no desenvolvimento da área.

As ações afirmativas pautaram grande parcela dos trabalhos acadêmicos das últimas duas décadas, especialmente no que toca ao princípio democrático de igualdade e à defesa da constitucionalidade de tais medidas. Em termos práticos, a adoção de ações afirmativas representou um aumento de mais de 300% de estudantes negros nas universidades brasileiras em uma década (Silvério e Medeiros, 2016: p. 83). Ou seja, o público universitário tem mudado e isso, ao longo do tempo, representa o aumento de pressões por mudanças na agenda de pesquisa e nos editais que destinam recursos públicos à pesquisa; e também significa a formação de futuros professores negros. Dito de outra maneira, as ações afirmativas têm o potencial de mudar «a cara» da ciência brasileira, na medida em que permite a representação de pessoas que antes não estavam na universidade: pessoas que trazem consigo suas realidades sociais, suas experiências racializadas e, com elas, seus anseios por representação teórica e epistemológica.

As ações afirmativas, como elemento inserido em um contexto mais amplo de avanços democráticos, inaugurados com a «consti-

tuição cidadã» de 1988, fazem parte de um importante processo de deslocamento discursivo e simbólico: de uma sociedade que se representava como *homogênea* (a partir da ideia de que seríamos iguais por sermos *mestiços*) para uma sociedade que se pensa *diversa* e *heterogênea*; de uma imagem de *harmonia* (do ponto de vista do ideal de nação) para uma caracterização *dissonante*; e, de uma sociedade *cordial* (do ponto de vista das relações entre os indivíduos e grupos) para uma representação *conflituosa* (Silvério, 2005: p. 108).

Aprofundando-nos nos dados apresentados no gráfico 1, temos que grande parte dos trabalhos que efetivamente lidaram com as ações afirmativas enquanto tema central discutiram as mesmas em diálogo com aspectos mais gerais da formação do Estado Nacional brasileiro e da história das políticas públicas e da cidadania no Brasil. São estudos que demonstram o quanto que as ações afirmativas significam um *tensionamento* na maneira como o país tratou historicamente a ideia de igualdade, que sempre foi fortemente baseada no mito da democracia racial. Uma outra parcela dos trabalhos sobre ações afirmativas se baseou em estudos de caso, trazendo uma reflexão sobre como tais políticas foram adotadas em algumas universidades brasileiras. Por último, uma parcela menor desses trabalhos trouxe uma reflexão aprofundada sobre a luta pelas ações afirmativas, partindo da história do movimento negro brasileiro. Dois dos autores mais presentes nesses estudos sobre ações afirmativas aqui levantados são Antônio Sérgio Guimarães e KabengeleMunanga.

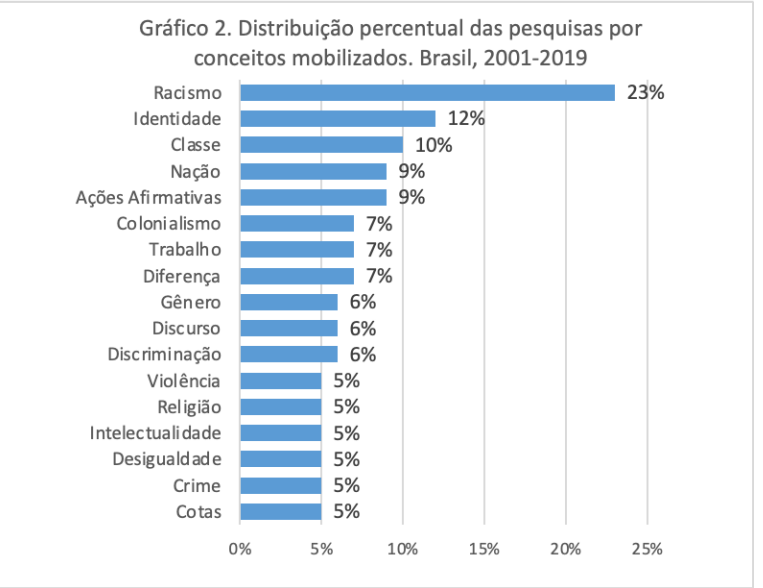
O tema das «Artes, literatura e cultura» foi o terceiro mais abordado nos 102 trabalhos aqui analisados. Vale destacar, mais uma vez, que essa temática começou a ganhar maior destaque, de acordo com este levantamento específico, apenas na última década. Samba, bailes *black*, literatura marginal/periférica e expressões culturais centenárias, como o jongo e a capoeira, fazem parte desses trabalhos em específico.

Já o clássico tema de «Mercado de trabalho, profissões e mobilidades» continua presente, e com força, durante as duas décadas aqui analisadas. Ou seja, a literatura sociológica diminuiu a centralidade das categorias «classe» e «trabalho» para se explicar as desigualdades raciais brasileiras, mas o tema em si continua pertinente, com interpretações que mostram a centralidade da raça para a conformação das desigualdades no mercado, nas profissões e nas condições de mobilidade social.

Como demonstrado no gráfico 01, o *movimento negro* aparece em quinto lugar na listagem de temas centrais dos trabalhos levantados. Esses trabalhos sobre o movimento negro brasileiro tiveram dois diferentes enfoques: a) a formação política do movimento negro, suas relações com partidos políticos e nos próprios rumos políticos do país; b) estudos de caso, com foco sobre a importância de movimento negro para o desenvolvimento social local.

No gráfico abaixo já não discutimos os temas dos trabalhos levantados, mas sim os conceitos mais utilizados nessas pesquisas sociológicas. Em cada trabalho analisado, selecionamos os três conceitos mais presen-

tes em suas reflexões e que auxiliaram diretamente no desenvolvimento dos argumentos centrais dos pesquisadores. No total, encontramos 124 diferentes conceitos. Para a construção do gráfico 6 listamos apenas os conceitos mais recorrentes, ou seja, aqueles que sejam centrais em pelo menos 05 das 102 pesquisas. Isso nos permite observar o que realmente é mais fundamental em nosso estudo.



Fonte: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Dados compilados pela pesquisadora.

Como podemos perceber pelo gráfico, os cinco conceitos mais utilizados nas pesquisas aqui analisadas foram *racismo, identidade, classe, nação e ações afirmativas*. Vale destacar aqui a coexistência de conceitos classica-

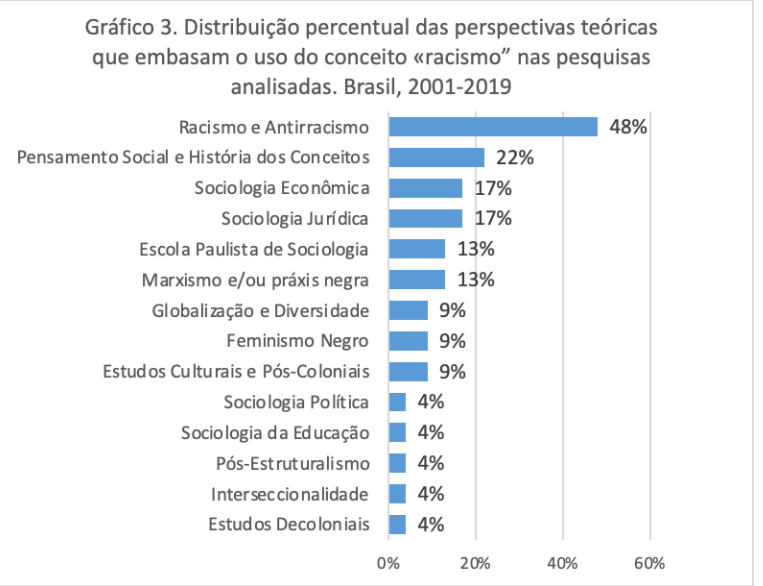
mente presentes nos trabalhos acadêmicos (como *racismo* e *classe*) e de conceitos que foram ganhando destaque após uma série de transformações históricas, como é o caso de *identidade* e *ações afirmativas*, ambos muito marcados por perspectivas teóricas mais recentes. Nação aparece no «meio termo» como elemento explicativo tanto de *racismo/classe/trabalho* quanto das transformações recentes, que afetam diretamente a compreensão que se faz sobre a «nação brasileira», a identidade nacional e seus mitos fundantes.

No que toca à importância do conceito de *identidade* nestes trabalhos: desde o final do século XX, um tema bastante presente nos debates sobre relações raciais tem sido as mudanças nas formas de identificação sociocultural nas sociedades contemporâneas (Brubaker e Cooper, 2000; Calhoun, 1994). De acordo com Patrícia Hill Collins e John Solomos (2010) as mudanças na forma de identificação dizem respeito ao «pertencer» à uma sociedade, ou seja, sobre como as pessoas e os grupos se sentem e se localizam nela. Essas mudanças dizem respeito à complexa trama que é o envolvimento com o «outro», na qual se realizam as diferenças e as proximidades (Solomos e Collins, 2010). Não seria uma surpresa encontrarmos essa tendência temática também no conjunto das pesquisas brasileiras contemporâneas.

Vale ressaltar também a relativa importância dos conceitos de *colonialismo* e *diferença*, sendo que este último chega em substituição à ideia de diversidade. A distinção que se pode fazer entre *diferença* e *diversidade* não é meramente etimológica, trazendo resultados bastante distintos

nas políticas públicas, por exemplo. Nos anos 1990, num período histórico de reformatação econômica e de adoção de práticas neoliberais, o Estado brasileiro abandonou a política de identidade nacional (realizada desde a década de 1930) e insere, principalmente no Ministério de Educação e Cultura, o discurso multiculturalista, pautado no valor da *diversidade cultural*, dando assim alguma resposta às demandas sociais da época e absorvendo parte das suas reivindicações. O valor da *diversidade*, que na história mais recente foi aceito no cenário político, mantinha os grupos sociais dentro dos arranjos normativos eurocêntricos, reduzindo as particularidades do diverso ao exotismo e à folclorização. E esse é exatamente o motivo pelo qual o termo foi amplamente aceito no cenário político: o seu baixo apelo à transformação na forma como nos enxergamos e em como compreendemos a sociedade (Rodrigues, 2011; Silvério, 2005).

Abaixo, apresentamos dois gráficos nos quais exploramos os dois principais conceitos adotados nas pesquisas aqui levantadas, mas agora buscando mapear as perspectivas teóricas que sustentam cada um desses conceitos.



Fonte: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Dados compilados pela pesquisadora.

Estou chamando aqui de perspectiva do «Racismo e Antirracismo», aquela representada por autores como Antônio Sérgio Guimarães –o intelectual mais citado nos 102 trabalhos estudados– e Kabengele Munanga. Ambos mantém vivos debates que relacionam fortemente as categorias de *democracia, raça* e *classe*. Em «Pensamento Social e História dos Conceitos» estou considerando autores contemporâneos que nos auxiliam seja com mapeamentos importantes sobre as teorias raciais no Brasil, ou seja ainda na reanálise da identidade nacional, do Estado e das bases culturais da sociedade brasileira, como Lilia Schwarcz e Sérgio Costa. Então, percebam, essas duas perspectivas teóricas são as

mais recorrentes quando os pesquisadores precisam desenvolver a ideia de racismo.

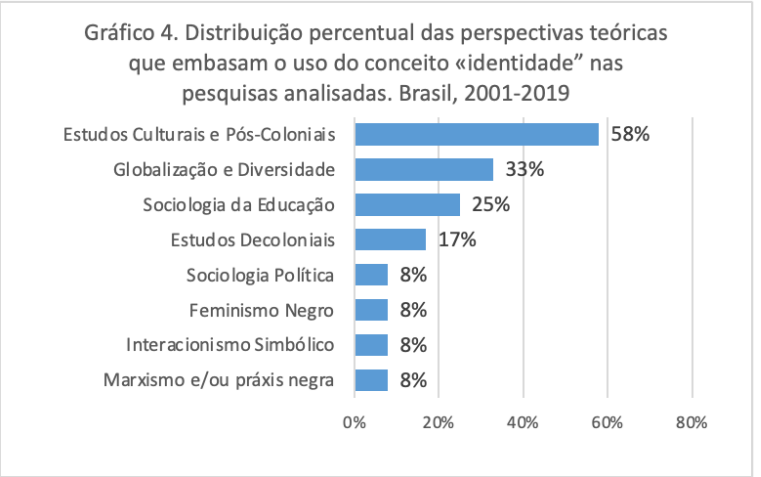
Na perspectiva «Sociologia Econômica» estão presentes, majoritariamente, as contribuições teóricas de autores como Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva. Já na «Sociologia Jurídica» a argumentação mais forte é baseada nos trabalhos de Sabrina Moelecke; Joaquim Barbosa Gomes. Chamei de tradição da «Escola Paulista de Sociologia» os trabalhos cujo centro argumentativo estão as obras clássicas de Florestan Fernandes, Roger Bastide, Fernando Henrique Cardoso, entre outros que marcaram a história da Sociologia na USP. Percebam a variedade de outras perspectivas teóricas que embasam o conceito de racismo mobilizado pelos pesquisadores aqui analisados, mas num menor grau de impacto.

É importante destacar que a perspectiva dos Estudos Culturais e dos Pós-coloniais aparece como central para o desenvolvimento de todos os conceitos trazidos no gráfico 2, exceto para o conceito de «classe», para o qual as contribuições da «Escola Paulista de Sociologia» (com Florestan Fernandes e Roger Bastide, especialmente), da «Sociologia Econômica» (especialmente Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva) e da «Teoria do Reconhecimento» (Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser) foram as inspirações centrais.

Uma outra exceção, ou seja, do não-uso dos Estudos Culturais e Pós-coloniais para o desenvolvimento dos conceitos, aconteceu com «trabalho»: a perspectiva da Interseccionalidade, com atravessamentos de

marcadores sociais diversos (como classe, gênero, raça e sexualidade), é a base teórica mais utilizada para se pensar «trabalho» nas pesquisas aqui levantadas. Isso demonstra, mais uma vez, uma mudança importante na forma de se compreender as desigualdades raciais no Brasil, ainda que haja a coexistência de teóricos mais clássicos, como Florestan Fernandes ou Carlos Hasenbalg.

No gráfico abaixo, vemos as perspectivas teóricas que embasaram a construção do conceito de «identidade» nos trabalhos levantados, e então já percebemos a proeminência dos Estudos Culturais e Pós-coloniais:



Fonte: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD). Dados compilados pela pesquisadora.

Iniciemos pela perspectiva teórica «Globalização e diversidade»: eu considerei como partícipes dessa corrente os autores que estão discutin-

do as crises inerentes do período de rupturas de fronteiras, especialmente baseados em textos de Octavio Ianni e Renato Ortiz, no sentido em que este último vem publicando a respeito do futuro do ideal de universalismo. Em Sociologia da Educação aparecem como autores centrais a estudiosa Nilma Lino Gomes, o autor português Boaventura de Sousa Santos e autores um pouco mais «clássicos» como Pierre Bourdieu e seus debates sobre capital cultural e educação. Interessante notar que os usos da teoria de Bourdieu estão bastante concentrados em pesquisas realizadas na região sul do país, não aparecendo tanto em outras localidades.

É importante salientar que, especialmente a partir das duas últimas décadas, vários pesquisadores na área de relações raciais têm paulatinamente demonstrado que o que se convencionou chamar de «Sociologia das Relações Raciais» no Brasil representa apenas uma das possibilidades analíticas e epistemológicas para traduzirmos a realidade racial brasileira. Nesse último período estamos vivenciando um incremento de pesquisas que articulam outras perspectivas, especialmente no sentido de situar o Brasil no contexto da diáspora africana; de se fazer a crítica à concepção dominante de modernidade; de se questionar os processos de *racialização* nos contextos colonizados e de traçar narrativas que demonstrem a agência da população negra na história.

É fundamental que, ao realizarmos um mapeamento sobre a área de relações raciais na Sociologia, façamos também uma análise do contexto social no qual os debates acadêmicos emergiram (Lasch-Quinn, 2001; Singh, 2004). No Brasil, desde meados dos anos 1990, a «questão racial»

e as demandas do Movimento Negro passaram a ser incorporadas paulatinamente –e não sem profundas disputas– na agenda política nacional, o que viria a se tornar mais contundente alguns anos mais tarde, já no contexto de preparação para a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, em setembro de 2001.

Desde pelo menos a Conferência de Durban, em 2001, o Brasil tem estreitado relações com outros países da diáspora africana. Aliás, o debate sobre os processos de racialização têm ganhado dimensões globais e motivado ações conjuntas intermediadas, em grande medida, por universidades (no caso do Brasil, através de Núcleos de Estudos Afro-brasileiros), governos, movimentos sociais e a UNESCO. A Conferência de Durban significou para o Brasil o aprofundamento das rupturas ideológicas inauguradas com a Constituição Federal de 1988. Aprofunda-se, nesse período entre 1988 e 2001, o rompimento de nossa consciência coletiva com o mito da convivência harmoniosa entre os grupos étnico-raciais e com a noção de que o racismo brasileiro seria inofensivo ou residual. Durban também inaugurou um movimento de protagonismo dos movimentos afro-latino-americanos na arena transnacional, pautado em uma noção de justiça que se fundamenta nas experiências da diáspora negra na América Latina (Costa, 2006: p. 130).

Tudo isso é especialmente marcante para um país como o Brasil, que buscou por quase toda a sua história apagar simbolicamente suas relações com a África e minimizar a gravidade do racismo e de seus efeitos cotidia-

nos. Além disso, durante a Conferência de Durban, o Brasil foi responsabilizado por não adotar medidas de correção histórica e foi cobrado para que mudasse efetivamente esse descompasso. Portanto, fica evidente que a Conferência e seus reflexos serão centrais para a radiografia que buscaremos realizar sobre a produção científica na área de relações raciais, uma vez que ela traz desdobramentos para dentro do fazer científico.

Além da Conferência de Durban e da aprovação e implementação de ações afirmativas, um terceiro elemento do nosso contexto «salta aos olhos» quando observamos esses gráficos: a recepção, por parte de pesquisadores brasileiros, da crítica pós-colonial presente nos Estudos Culturais, Pós-Coloniais e Decoloniais. Essa recepção se inicia timidamente em décadas anteriores (Guimarães, 2008; Faustino, 2015) mas se intensifica nos últimos vinte anos, especialmente na Sociologia (Borda, 2017). Aqui destacamos Stuart Hall, como o mais citado dentro dessas perspectivas, mas também é importante a presença de Paul Gilroy, Homi Bhabha, Avtar Brah, Frantz Fanon, entre outros.

Termos como «estudos subalternos», «racialização da experiência», «diáspora africana», «agência negra» tomam conta de vários trabalhos contemporâneos e isso pode nos indicar uma inflexão importante no campo. Tem crescido também o número de pesquisas que buscam investigar a proximidade de autores brasileiros - tais como Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e Clóvis Moura - com a crítica pós-colonial ou com a leitura diaspórica das relações raciais no Brasil (Cruz, 2014; Bernardino-Costa, 2018; Medeiros, 2017).

Quando se fala em *racialização* faz-se referência aos processos históricos e sociais que estabelecem significados a determinados indivíduos e grupos. O que ocorre nesses processos é uma biologização de ideologias racistas, cristalizando-as no corpo e na história dessas pessoas e transformando-as em «verdades» corporificadas. Esses processos ocorrem no interior das instituições, nas interações cotidianas, nas ações e nos silêncios. E, ao criarem «verdades», são estabelecidos também os respectivos «lugares sociais» para os grupos atingidos por esses processos; são criadas também as expectativas coletivas sobre como esses grupos devem agir, pensar e ser, ou melhor, nascem aí os «sujeitos típicos» para tais ideologias (Medeiros, 2017, p. 03). Mas, para além disso, uma leitura sociológica a partir de uma perspectiva crítica à racialização traz implicações epistemológicas, na medida em que esses processos de inferiorização projetam significados desumanizadores sobre determinados grupos sociais, limitando-os ao que Frantz Fanon chamou de «zona de não-ser», ou seja, a uma profunda fragilidade ontológica (Fanon, 2008; Rollins, 2007).

Portanto, as perspectivas dos assim chamados «estudos subalternos» ou, como eu prefiro nomeá-los «perspectivas atlânticas», estabelecem uma outra leitura sobre a realidade social brasileira, colocando luz sobre os limites que essa modernidade impôs aos sujeitos negros. Uma revisão teórica e epistemológica sensível à experiência de *racialização* nos faz emergir para fora do caudaloso discurso nacional homogeneizante. Esse discurso, absorvido e amplamente trabalhado pela Sociologia Brasileira, acabou por limitar a caracterização de negros a «descendentes de

escravos» ou a eternos aspirantes à condição de sujeitos modernos na sociedade de classes. Eternamente aspirantes pois se caracterizariam enquanto um problema social, um desencaixe.

Compreender como que os pesquisadores brasileiros têm abordado seus objetos de estudo de um ponto de vista diaspórico e transnacional, acaba por trazer contribuições de fundo para a área de relações raciais. Isso porque as chamadas perspectivas atlânticas (Estudos Pós-coloniais e Decoloniais, por exemplo) estabelecem um diálogo crítico com vários fundamentos teóricos que se tornaram referência na área, tais como as teses relacionada à ideia de modernização do país: sejam aquelas que afirmavam que o Brasil vive um «déficit de modernidade» (como Sérgio Buarque de Holanda, Victor Nunes Leal, Raimundo Faoro e Roberto DaMatta), ou ainda os que preferem argumentar que nós teríamos um problema de «modernidade seletiva», caminho percorrido por Jessé Souza (Souza, 2000).

As perspectivas atlânticas, num caminho bastante diverso, trazem uma crítica de fundo à noção de modernidade, na medida em que situam a escravidão e o processo colonial no centro discurso moderno, e não como fenômenos que passariam à margem (Gilroy, 2001; Grosfogel, 2008; Fanon, 2008). A modernidade, portanto, se consolidou através de significados de humanidade e de desumanidade, que classificaram e hierarquizaram os povos. Essa mesma modernidade é a que tornou o negro um elemento de desencaixe social, um ponto de insucesso na linha evolutiva rumo ao progresso, um eterno aspirante a deixar definitivamente a «zona de não-ser» e a situação de «outridão» para compor o «nós», no sentido hegeliano (Fanon, 2008; Rollins, 2007).

A modernidade e o progresso como projetos para o país, além dos dilemas e desafios para a superação dos nossos «arcaísmos», são temas que atravessam toda a nossa literatura sociológica e que estão presentes em obras clássicas como *Raízes do Brasil*, publicada originalmente em 1936 por Sérgio Buarque de Holanda; *Coronelismo, voto e enxada*, de Victor Nunes Leal, em 1948; *Os donos do Poder*, de Raimundo Faoro, em 1958; e *A revolução burguesa no Brasil*, de Florestan Fernandes, publicada em 1974.

As diferentes compreensões sobre a *modernidade* nos trazem resultados muito díspares quanto à interpretação das nossas relações raciais e do processo de diáspora negra. A tese central de Paul Gilroy, por exemplo, é que a escravidão colonial foi elemento visceral da modernidade, constituinte dela, e não um fenômeno que tenha ocorrido às suas margens (Gilroy, 2001, p. 103). Gilroy salienta que no contexto da *plantation*, uma instituição tipicamente moderna, há perdas, silenciamentos e desumanização. Há também, apesar disso e por isso, o surgimento de elementos novos, de resistência (agência). Se no contexto colonial e escravocrata não é permitida aos negros a participação política, econômica, nem mesmo o reconhecimento jurídico de sua humanidade, é na estética, na corporeidade e no ritmo que são dadas as possibilidades de ação e de resistência. Portanto, esse argumento abre espaço para várias discussões críticas à modernidade, passando por aspectos como *subjetividades*, *corpo* e *cultura como forma política*.

Não é à toa, por exemplo, o desenvolvimento recente de dissertações e de teses sobre as contribuições teóricas de Guerreiro Ramos ou Frantz

Fanon, pois ambos (em caminhos diversos) realizam críticas às premissas da modernidade e às suas promessas não cumpridas. Esses são intelectuais que muito recentemente têm sido estudados na literatura sociológica brasileira, dividindo espaço com importantes autores que marcaram a produção sociológica durante o século XX e que continuam sendo muito citados nas pesquisas das últimas duas décadas.

Um resultado possível dessas novas perspectivas, mas que ainda não percebemos nos trabalhos elencados, é o questionamento de marcadores coloniais, tais como «branco» *versus* «negro», que passariam a ser diluídos para se pensar as contingências históricas e as múltiplas texturas da experiência social, que não cabem em pares de oposição. Em termos gerais, percebemos que os trabalhos aqui analisados se situam numa zona de *transição*: ao mesmo tempo em que sinalizam a abertura dos limites nacionais para se pensar as relações raciais na diáspora e nas contingências (ou seja, críticos aos essencialismos identitários e aos marcadores criados pelo Estado-nacional); há ainda uma forte leitura das relações raciais numa perspectiva mais enrijecida de identidade. Percebemos, portanto, a existência de um conflito teórico e metodológico fundamental com o qual os futuros trabalhos sociológicos se debaterão.

Referências bibliográficas

Adams Jr., R. L. (2012). Rewriting the African Diaspora in the Caribbean and Latin America: beyond disciplinary and national boundaries. *Africanand Black Diaspora: Na International Journal.* 5: 1, pp. 3-20.

Artes, A. e Mena-Chalco, J. (2017). Expansão da temática relações raciais no banco de dados de teses e dissertações da CAPES. *Educação e Pesquisa*. v. 43, n. 4, pp. 1221-1238.

Azevedo, C. M. M. de (2004). *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. São Paulo: Annablume.

Bernardino-Costa, J. (2018) Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. *Sociedade e Estado.* [online]. v. 33, n. 1, pp.117-135.

Borda, E. (2017). *Stuart Hall: uma visão através do prisma de formação caribenha*. Curitiba: Editora Prisma.

Brubaker, R. e Cooper, F. (2000). Beyond identity. *Theory and Society*, 29 (1), pp. 1-47.

Buck-Morss, S. (2011) *Hegel e o Haiti*. Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos 90.

Calhoun, C. J. (ed.) (1994). *Social Theory and the Politics of Identity.* Oxford: Blackwell.

Connell, R. (2012). O império e a criação de uma ciência social. In.:*Revista Contemporânea*. v. 2, n. 2 p. 309-336 Jul.–Dez.

Costa, S. (2006). *Dois Atlânticos: Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Cruz, L. B. da. (2014). *O pioneirismo de Alberto Guerreiro Ramos nos estudos*

sobre hierarquias raciais: a gênese de uma formação discursiva pós-colonial. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Du Bois, W. E. B. (1999). *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda editores.

Ellison, R. (1972). *Invisible man*. New York: Vintage.

Fanon. F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Faustino, D. M. (2015) *Por que Fanon? Por que Agora?* Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal de São Carlos.

Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.* São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Guimarães, A. S. A. (2008). A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos estudos – CEBRAP,* n. 81.

Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, pp. 115-147.

Hooker, J. (2017). *TheorizingRace in theAmericas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos.*New York: Oxford University Press.

Lasch-Quinn, E. (2017) *Race Experts: How Racial Etiquette, Sensitivity Training, and New Age Therapy Hijacked the Civil Rights Revolution.* New

York: W.W. Norton.

Medeiros, P. M. (2017). Rearticulando narrativas sociológicas: Teoria Social Brasileira, diáspora africana e desracialização da experiência negra. *41º Encontro Anual da ANPOCS*.Caxambú. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-2/gt-30/gt28-8>.

Rodrigues, T. C. (2011). *A Ascensão da diversidade nas políticas educacionais contemporâneas.* Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de São Carlos.

Rollins, J. (2007). 'And de last shall be first': the Master-Slave Dialectic in Hegel, Nietzsche and Fanon. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. 5: Iss. 3, Article 13.

Sansone, L. (2012). Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n.º 79.

Silvério, V. R. A. (2015) (Re) configuração do nacional e a questão da diversidade. In: Abramowicz, A.; Silvério, V. R. (Orgs.). *Afirmando diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola.* Campinas: Papirus.

Silvério, V. R.; Medeiros, P. M. (2016). Ação Afirmativa para negros e indígenas: um ensaio sobre a crise do discurso civilizacional e a reorientação nas políticas públicas de inclusão no Brasil. In: Artes, A.; Unbehaum, S.; Silvério, V. (Org.). *Ações Afirmativas no Brasil: Reflexões e desafios para a pós-graduação.* 1ed. São Paulo: Cortez, v. 2, pp. 61-92.

Singh, N. P. (2004). *Black is a Country: Race and the Unfinished Struggle for Democracy.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Solomos, J. e Collins, P. H. (2010). Introduction: Situating Race and Ethnic Studies. In: Collins, P. H. and Solomos, J. (eds). *The Sage Handbook of Raceand Ethnic Studies.* Sage, pp. 1-16.

Souza, J. (2000). *A modernização Seletiva.* Uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora da UnB.

.

CAPÍTULO 9

La corporalidad como recurso de significación simbólica para la formación de alteridad. Una mirada a través del sentido inscripto en los cuerpos de las mujeres africanas y afrodescendientes de Buenos Aires durante el Siglo XIX

Daniela Lasalandra

En este artículo, me propongo desarmar la concepción de alteridad como totalidad aglutinante de lo diverso, para referirme específicamente a la otredad inscripta en los cuerpos de las mujeres africanas y afrodescendientes durante el proceso de conformación del Estado-Nación. Puntualmente, me interesa rastrear el uso de la corporalidad en tanto significante simbólico que posibilita la percepción racializada de esos cuerpos y los coloca en los márgenes de la sociedad, en tiempos de pasaje del sistema esclavista al mercado de mano de obra asalariada. De esta manera, la reflexión girará en torno a la colonialidad inscripta en la corporalidad femenina con el fin de desentramar una serie de representaciones que operan en el imaginario social perpetuando la opresión de dichos sujetos sociales, muchas de ellas presentes en la actualidad.

Centrar la reflexión en torno a la corporalidad no significa pensar a los cuerpos como meros receptores de significados, y mucho menos ob-

jetivarlos, sino que supone considerarlos también, como agentes productores de sentidos, y ese rasgo los sitúa también en tanto corporalidades que resisten.

Para desarrollar el análisis utilizaré imágenes fotográficas y litografías, comprendiendo que no solo ilustran un momento histórico, sino que posibilitan una lectura en profundidad del imaginario colectivo de la época sin las intermediaciones domesticadas del texto y con la potencia de atravesar todos los sentidos de quien las observa. Entre las investigaciones que utilizaron este tipo de fuentes, podemos mencionar los aportes de María Lourdes Ghidoli (2017) en relación con el status jurídico de los afroporteños entre 1830 y 1860 en las representaciones gráficas; los exhaustivos análisis en torno a «lo negro» desarrollados por Eva Lamborghini y Lea Geler (2016), Sergio Caggiano (2016), Ezequiel Adamovsky (2016); y el estudio de Sergio Caggiano (2016) que aborda el modo de clasificación de las imágenes en el Archivo General de la Nación (2016); entre los aportes más relevantes.

En el presente artículo, tal como lo mencioné anteriormente, examinaré la representación racializada de la corporalidad femenina en las imágenes seleccionadas y el uso de la misma como recurso de sentido simbólico. Consideraré a las imágenes no solo en relación a lo que «cuentan» sino en tanto inhibidoras de otras representaciones posibles, es decir visualizaciones que operan invisibilizando otros proyectos históricos y a la vez perturbando las subjetividades. Las imágenes de una época, no solo describen una realidad, también la interpretan y teorizan sobre ella

reproduciendo un «registro ficcional» (Cusicanqui, 2015) que se perpetua como versión impresa del dominador. Es en este sentido, que la memoria visual de la nación constituye un relato particular atravesado por la colonialidad y por consiguiente, obturando las voces de los «otros» relatos que es preciso retomar.

Este escrito es un recorte de un proyecto de investigación más amplio que involucra un mayor acervo de imágenes, muchas de las cuales no es posible acceder bajo las actuales circunstancias de pandemia Covid-19.

Gestando el nuevo orden

Durante el siglo XIX, las guerras independentistas y los procesos de conformación de los Estados nacionales trastocaron la cotidianidad de los habitantes de tierras latinoamericanas. Si bien hacia 1825 las guerras de independencia habían concluido, la construcción de un nuevo orden social requirió de procesos largos y complejos que desafían cualquier intento de reducirlos a linealidades históricas. Un rasgo característico de dichos procesos, es la perdurabilidad de prácticas sociales heredadas de la administración colonial, aún con posterioridad a la obtención de la independencia respecto de la metrópoli. Este hecho fue un común denominador en las sociedades latinoamericanas, en las que parecieran coexistir diversas temporalidades sociales y culturales, tal como desarrollaré más adelante en relación, específicamente, a los modos de inserción social de las mujeres africanas y afrodescendientes de aquella época.

La ruptura de la situación colonial y el proceso de conformación del Estado nación dio origen a una compleja trama social en la cual se superponen instituciones heredadas de la colonia, la impronta en torno al ideal de nación occidental propio del paradigma intelectual dominante, y un abanico de actores sociales diversos cuya incorporación como ciudadanos estará mediada por factores tales como la raza y el género. Ambas categorías, clasificarán a los sectores sociales en un orden jerarquizado, estableciendo mecanismos de inclusión y exclusión y, por ende, creando imaginarios de otredad.

La reconocida socióloga y politóloga Theda Skocpol define a las revoluciones sociales como

> ... transformaciones rápidas y fundamentales de la situación de una sociedad y de sus estructuras de clase; van acompañadas, y en parte son llevadas a cabo por las revueltas basadas en las clases, iniciadas desde abajo. (...) Las revoluciones políticas transforman las estructuras del Estado, y no necesariamente se realizan por medio de conflictos de clases. (...) Lo que es exclusivo de la revolución social es que los cambios básicos de la estructura social y de la estructura política ocurren unidos, de manera tal que se refuerzan unos a otros. Y estos cambios ocurren mediante intensos conflictos sociopolíticos, en los que las luchas de clase desempeñan un papel primordial (Skocpol, 1984: p. 21).

De acuerdo con dicha conceptualización, las revoluciones de independencia que hubo en la región fueron más bien «revoluciones políti-

cas» provocadas por la crisis del orden colonial. Es decir, no se modificaron radicalmente las estructuras sociales, sino que se produjeron disputas por el poder y se conservaron las relaciones de dominación manteniendo el pacto Estado-Capital. Este proceso garantizó el modo de inserción dependiente y marginal de Latinoamérica al sistema mundial capitalista. El concepto de colonialidad (Quijano, 2000) ofrece el rasgo clave para comprender la permanencia de las relaciones de poder a lo largo del tiempo y con posterioridad a los procesos independentistas. Aníbal Quijano, establece una distinción entre el colonialismo en tanto sistema de dominación político administrativo en un momento histórico determinado, y la colonialidad entendida como «uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América» (Quijano, 2014: p. 285). Por lo tanto, la noción de colonialidad queda imbricada con la idea de raza emergente junto con la modernidad, «establecida e impuesta como el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años» (Quijano, 2014: p. 275).

El proceso de conformación del Estado nación argentino y su inserción marginal al sistema mundo capitalista (Wallerstein, 1979) supone la producción de alteridades en pos del ideal de nación acorde con el paradigma de modernidad eurocentrado. Es preciso puntualizar que

la emergencia de América en tanto realidad material geopolítica constituye el insumo fundamental para la creación de categorías tales como: «raza», «indio», «blanco», «negro»; todas ellas esenciales para la gestación del ideario filosófico y político de la época. Por tal motivo, América se transforma en una categoría central, y no periférica, indispensable para el surgimiento del nuevo orden mundial. (Quijano-Wallerstein, 1992) Al interior de la nación, este nuevo orden se traduce en un proceso de «blanqueamiento» de la población a través de la construcción de un imaginario colectivo ideado en ese sentido, y la consiguiente implementación de mecanismos de diferenciación racial que regulen el acceso a la ciudadanía. Paralelamente, se incentivó la inmigración europea que reforzó el ideario en esa dirección. La narrativa nacional se conforma entonces en torno al mito según el cual los argentinos descendemos de los barcos europeos y la población originaria, los millones de africanos esclavizados y sus descendientes murieron en las guerras de independencia o fueron víctimas de enfermedades mortales.

> Para la mayoría de la gente, la creencia predominante es que los esclavos desaparecieron en 1813 –cuando la Asamblea del Año XIII, órgano legislativo, dictó la Libertad de Vientres–, y con ellos los negros y sus descendientes. […] Pero en realidad, los esclavos recién desaparecieron como tales en 1853 cuando se sancionó la Constitución Nacional, por lo que se hace difícil creer que a partir de allí «desaparecieran» también físicamente. La negación discursiva que planteó el nuevo Estado Nacional llevó a ocultarlos y negarlos. (Becerra, 2008: p. 146)

El cuerpo como escenario de disputa simbólica

Las formaciones nacionales de alteridad (Segato, 2007) son los modos hegemónicos de representar la nación, es decir, formas de generar otredad que producen realidades. Incorporar la dimensión de la corporalidad como un aspecto ineludible en dichas formaciones, supone una mirada del cuerpo en tanto receptor de significados, pero a la vez promotor de los mismos. Es decir, el cuerpo en tanto recurso de sentido, constituye fronteras que establecen significados de pertenencia e identidad. Los cuerpos construyen territorialidad y es a través de ellos que se erigen las fronteras del «nosotros» en contraposición con los «otros». La corporalidad entonces requiere del cuerpo en interacción con otros cuerpos, despojado de la creencia del cuerpo como ámbito de lo privado e individual, por el contrario, el cuerpo «es» en lo social y el espacio privado no existe libre de politicidad. Es más, la corporalidad permite transitar entre lo privado y lo público acarreando el universo simbólico en ambos espacios. Allí radica también su capacidad para constituirse en expresión racializada, ya que conlleva el signo «raza» inscripto en su cuerpo para ser leído por otros en cualquier contexto. Los cuerpos llevan el paisaje de la colonialidad impreso en la piel (Segato, 2007).

De acuerdo con la conceptualización del sociólogo Pierre Bourdieu (1991, 2000), la identidad se define y se afirma en la diferencia, pero la conformación de un «otro» no se trata solo de diferenciarse de este, sino sobre todo de adjudicarle ciertos «modos de ser otro». En este sentido, la dicotomía cartesiana entre mente y cuerpo concedió una valoración posi-

tiva a la racionalidad en desmedro de todo aquello referido a lo corporal, asociado con lo animal, la barbarie y lo amoral. Esta distinción tamizada por el racismo, adjudicó a los hombres blancos aquellos atributos de la mente y la razón, y a las personas de origen africano las características de lo corpóreo, lo bestial y no civilizado. Esta distinción implicó la creencia de que los hombres y las mujeres negras poseían atributos sexuales extraordinarios, lo cual fue insumo para un sinfin de elucubraciones mágicas, así como de representaciones estereotipadas de los mismos.

En este sentido, el siguiente párrafo del cuento *El Matadero*, de Esteban Echeverría, publicado en 1871, evidencia la animalización instalada las corporalidades negras: «A sus espaldas rebullían caracoleando y siguiendo los movimientos una comparsa de muchachos, de negras y mulatas achuradoras, cuya fealdad trasuntaba las harpías de la fábula, y entremezclados con ella algunos enormes mastines, olfateaban, gruñían o se daban de tarascones por la presa» (2003: p. 5).

Además, características relativas a la emocionalidad y el sentir, consideradas opuestas a la razón, fueron asociadas a las mujeres como prueba de la inferioridad de estas en relación a los hombres, aunque esta distinción no es válida para las mujeres negras.

Es importante puntualizar que la corporalidad alude también a la dimensión afectiva del cuerpo, es decir, a las emociones y sentires en torno al cuerpo. Es por ello que la reflexión atiende no solo la visibilidad del cuerpo del «otro» sino también, al efecto que produce en la corporalidad

de quienes así lo consideran. Por eso, como lo mencioné anteriormente, la exclusión se produce en la interacción, pero para que ello ocurra, previamente se han instalado en el cuerpo las disposiciones simbólicas en ese sentido. Las representaciones simbólicas no operan desde el vacío sino a partir de su asimilación en los cuerpos y a través de la capacidad de estos de producir sentido. La noción de hábitus (Bourdieu, 1991: p 2000) refiere justamente a este sistema de disposiciones duraderas y transferibles que conforman las formas de ser enraizadas en el cuerpo, un conocimiento práctico y socialmente duradero percibido como natural pero cuyo origen es social e histórico. En oposición al pensamiento de Descartes, el cuerpo no reviste la imposibilidad del conocimiento sino todo lo contrario, es a través de este, y su posibilidad de alojar el sentido social descripto, que percibimos al mundo de una manera y no de otra. Así, las estructuras sociales jerarquizadas se inscriben de forma duradera en los cuerpos cristalizando las diversidades en términos de desigualdades y presentadas como relativas a la naturaleza. Es entonces en el «cuerpo socializado», contenedor de historia social y cultural, en donde la sociedad logra una preservación eficaz y con sentido; y es por ello que los cuerpos, la corporalidad, se constituyen como territorios de disputa para la colonialidad-modernidad.

En complementariedad con lo dicho, las nociones foucaultianas acerca de la capacidad de las instituciones para disciplinar los cuerpos sin necesidad de recurrir a la coacción física, es el corolario para sostener eficazmente el patrón de poder moderno. Es a través de dicha tecnología

sobre los cuerpos que es posible ejercer el poder y la dominación sobre los mismos sin que esta sea percibida como tal ya que está delicadamente sustentada en un sistema de relaciones y de normas impuestas e internalizadas. De esta forma, el dominio de los cuerpos adquiere enorme centralidad porque es a través de ellos que se garantiza el mantenimiento de las relaciones de poder.

La nación inventada y la porosidad de la imagen.

Las imágenes 1 y 2 corresponden al álbum de litografías del taller de Cesar Hipólito Bacle. El álbum, que se denomina «Trajes y Costumbres de Buenos Aires», contiene láminas que representan diversos oficios y

sus correspondientes vestimentas y fue realizado con la colaboración del dibujante Arthur Onslow. Para este artículo seleccioné: «La lavandera» (imagen 1) y «La vendedora de tortas» (imagen 2).

Esta pintura de tipo costumbrista, característica de la primera mitad del siglo XIX, manifiesta con claridad la división jerárquica de la sociedad de aquella época. En las mismas se aprecia la simpleza de la representación de los oficios populares, en contraposición con otras litografías del taller en las que aparecen escenas en el interior de las casas de las clases dominantes, cargadas de detalles, con mujeres luciendo llamativos vestidos dispuestos en cuerpos estilizados y portando en sus cabezas peinetones gigantescos (el tamaño de los mismos estaba ligado al prestigio social).

Tal es la potencia de dicha clasificación por oficios que es posible encontrarlas en algunos manuales de uso escolar, aún en la actualidad, omitiendo la condición de esclavizadas de aquellas de mujeres o, en el mejor de los casos, en procura de su propia manumisión. También resulta significativo que en posteriores publicaciones las mismas litografías muestran a las mujeres con tonos de pieles claras que difieren de la representación original.

Tanto la lavandera como la vendedora de tortas son representadas con cuerpos idénticos, robustos, que solo se diferencian entre sí por algunos detalles en sus vestidos y sobre todo por los instrumentos de trabajo que llevan y que las definen. El cuerpo está puesto ahí al servicio de lo laboral, funciona como soporte e instrumento para desarrollar la tarea.

Sin embargo, las imágenes permiten descubrir un modo de trasladar los elementos de manera típica en las culturas africanas que consiste en llevar la carga en sus cabezas.

Las litografías de Bacle manifiestan una clasificación esterilizada de las mujeres africanas y/o afrodescendientes exentas de cualquier signo de sufrimiento o violencia. Ni siquiera hay rastros que den cuenta de cierta emocionalidad en ellas. Si bien en estas representaciones no aparecen corporalidades erotizadas, es preciso mencionar que la sexualización de las mujeres negras formaba parte del acervo simbólico de la época. Posiblemente esos rasgos no estén presentes en las litografías porque se contraponen con la intencionalidad de un álbum destinado a mostrar las «buenas» costumbres de Buenos Aires.

Ninguna de las representaciones permite entrever los intersticios desde los cuales las mujeres africanas y afrodescendientes ejercieron resistencia a las diversas formas de opresión. Algunas de ellas asumieron la forma de actos individuales contra sus amos, tales como colocar alguna sustancia en sus comidas o directamente matarlos, y otras veces lograban acusarlos frente al tribunal, argumentar y defenderse durante el juicio, logrando obtener resoluciones favorables para ellas. Existen numerosas fuentes documentales evidenciando que, lejos de tratarse de mujeres signadas por la sumisión, lograban accionar en pos de la defensa de sí mismas y lo hicieron con gran capacidad de agencia y creatividad. «...las lecciones que se pueden extraer del período de la esclavitud arrojarían luz sobre la batalla actual de las mujeres negras, y de todas las mujeres,

por alcanzar la emancipación» (David, 1975: p.13). Si bien en esas líneas Ángela Davis hace referencia a la situación de esclavitud en América del Norte, sus palabras resultan pertinentes para pensar en esos términos en relación con una concepción interseccional del movimiento feminista en el Sur Global.

Imagen 3. Contactos Witcomb Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Argentina

En 1843 arriba a la región el denominado daguerrotipo, primer instrumento fotográfico eficaz y disponible al público. Al ser sumamente costosa su utilización, la misma estaba reservada a las clases pudientes. Su uso político era muy importante ya que en una época en la que la mayoría de la población era iletrada, las imágenes lograban una potencia indispensable. «Para 1848 ya operaban en Buenos Aires 10 daguerrotipis-

tas, la mayoría de ellos extranjeros itinerantes que instalaban sus galerías en casas de familia o en locales de los alrededores de la Plaza de Mayo» (Cuartero, 2005: p. 41). Recién en 1860 el daguerrotipo fue reemplazado por nuevos procesos menos costosos y a la vez con mejor calidad de las imágenes.

Los tres contactos (imagen 3) presentan una escena que se repite en muchísimas fotografías de la época. La mujer africana o afrodescendiente niñera o «ama de leche» junto a los bebés o niños blancos. Se advierte el contraste entre la vestimenta con ropas oscuras de las mujeres y la blancura del vestuario infantil. En las tres imágenes las mujeres aparecen sosteniendo con sus manos a los niños, y en una de los contactos la mujer y el bebé tienen sus rostros apoyados manifestando la estrechez del vínculo. A los niños se los percibe a gusto, reflejando la situación de intimidad existente entre ellos y las mujeres que amorosamente los sostienen.

Al difundirse el uso de fotografías en la región, las familias que podían acceder a esta práctica lujosa comenzaron a realizar retratos familiares, y era usual perpetuar la imagen de los bebés y las niñas y niños. Dada la complejidad del proceso, las fotografías demoraban largas horas en realizarse, de ahí la elección de sus amas de leche o cuidadoras para contenerlos durante la sesión, ya que eran las figuras de mayor confianza para los niños.

Las tareas de cuidado de los niños o el servicio de amas de leche fueron las principales actividades realizadas por las mujeres en situación de

esclavitud en la urbe. También fueron un modo de percibir un pago que les permitiera juntar dinero para poder comprar su propia manumisión, además de una fuente laboral para las mujeres negras libres. Es decir, el momento de transición del sistema esclavista a la mano de obra libre asalariada estuvo signado por las disponibilidades corporales de las mujeres negras y su capacidad para desarrollar las tareas de cuidado como amas de leche, la maternidad, y el servicio de amamantamiento.

El proceso de emancipación de las mujeres esclavizadas fue paulatino y no sin contradicciones. La ley que establecía la libertad de vientres decretada por la Asamblea del Año XIII concedió la categoría de libertos para los nacidos a partir del 31 de enero de ese año, hecho supeditado a una multiplicidad de factores que de ninguna manera suponía la libertad. Se trata de una noción que otorga la condición de libertos a seres que se supone esclavizados en el vientre de sus madres. La ley coloca de este modo al cuerpo femenino y específicamente a la maternidad en el centro de la deseada escena libertaria y a la vez condicionante de la misma. La corporalidad así atravesada por los mecanismos del biopoder (Foucault, 1976) necesarios para controlar y dominar a los cuerpos en la doble dimensión: el cuerpo individual (anatomopolítica) y el cuerpo entendido en términos poblacionales (biopolítica). De tal forma de mercantilizar la maternidad y por ende, de la vida.

Tal como describe Le Breton, el cuerpo no es un dato inequívoco sino una falsa evidencia en torno a una elaboración social –y agrego política–

y, por ende, la condición de liberto estará sometida a las consideraciones de cada caso en particular, muchas veces dirimidas en los tribunales. También dependerá del tráfico de esclavizados que, aunque declarado como «acto de piratería» en 1824, continuaba de hecho y, además, estará sujeta al reconocimiento o no de las leyes por parte de las provincias. La naturalización de la condición social presentada en términos de herencia a través del vientre materno, enmascara el verdadero origen de las relaciones de dominación, y las cubre con una visión biologizada y relativa la «naturalidad de las cosas».

La práctica habitual de «maternidad subrogada», es decir, la contratación por escrito o de palabra de una mujer africana o afrodescendiente para poder concretar la tenencia de un niño, hace caso omiso a las consideraciones que valorizan el vínculo entre madre-hijo como elemento fundacional de la psiquis y el posterior desarrollo infantil. Dicha consideración, difundida hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, estuvo relacionada con el surgimiento de la información científica acerca de la vinculación de la transmisión de enfermedades y otras «herencias» a través del vientre materno. Sin embargo, es preciso puntualizar que la valoración positiva y la romantización de la maternidad referenciaba solo a las mujeres blancas, lo cual garantizaba la reproducción social en términos de clase. De este modo y en continuidad con las concepciones de la escritora feminista Silvia Federici (2015), la imposición a las mujeres de la maternidad y las funciones de cuidado doméstico, corresponde al momento de acumulación de capital y formación de los Estados modernos.

Esto es así porque las actividades domésticas no solo son significativas para la sociedad, sino que reproducen la fuerza de trabajo, es decir, supone la esencia más productiva del capitalismo ya que de ella dependen todas las otras formas de producción y por consiguiente de explotación.

La matriz de dominación y exclusión así estructurada muestra el entramado de la situación de opresión hacia las mujeres, y en particular hacia las mujeres africanas y afrodescendientes. Así, la interseccionalidad entendida como configuración histórica que sujeta a las categorías racializadas puede ser leída en las corporalidades de mujeres negras y en las mujeres blancas. Para las primeras, supone el servicio de amantar mientras que a las segundas les corresponde la maternidad romantizada. «La manera en que inducimos a las mujeres […] a trabajar para crear plusvalías para los propietarios del capital, que ni siquiera pagan lo más mínimo, consiste en proclamar que en realidad su trabajo no es tal. Inventamos el concepto de «ama de casa» y afirmamos que no trabaja, que se contenta con «llevar la casa». Y así, cuando los gobiernos calculan el porcentaje de mano de obra activa, las «amas de casa» no figuran ni el numerador ni en el denominador de la operación» (Balibar y Wallerstein; 1998: p. 58).

Los datos del primer censo del Virreinato del Río de la Plata realizado en 1778 indican que el 46 % del total de censados eran negros y mulatos. En muchísimos hogares las mujeres eran el sostén económico, constituyendo el servicio de amamantamiento una de las principales actividades laborales, así como también otras prácticas relacionadas con el cuidado doméstico. Esta situación registrada en las fotografías muestra segura-

mente la presencia de un vínculo afectivo entre las mujeres y aquellos niños, así como también la conexión entre sectores de diferentes clases sociales atravesados por las jerarquías raciales. En un contexto en el que la fotografía construía un modo de representación familiar y una manera de contar los acontecimientos importantes, es interesante la presencia de las mujeres negras en los retratos, muy probablemente consideradas una «adquisición» de lujo que ameritaba ser exhibida como tal. Aunque cabe destacar que con el correr de los años estas fueron desapareciendo de la escena o bien colocadas de tal modo que sus cuerpos se entremezclaran con el fondo y se disimularan casi por completo. Este lento ocultamiento de las corporalidades negras en las fotografías aparece como una alegoría del proyecto de «blanqueamiento» de las clases dominantes.

En continuidad con este proceso modernizador, las vestimentas de las tres mujeres son similares a las de las mujeres blancas, es decir propias de la cultura europea. Este rasgo se diferencia de las fotografías de las amas de leche en otras regiones, las cuales aparecen utilizando turbantes y accesorios relacionados con las costumbres religiosas de origen africano. Por el contrario, en estas fotos parecieran no quedar rastros de aquellos pueblos a los que pertenecieron, ni siquiera en sus peinados, aunque, es posible entrever la presencia de un vínculo concebido en parte de acuerdo a los sentidos de la maternidad para las cosmovisiones africanas. En ese sentido, la historiografía da cuenta de la transmisión cultural y de diversos saberes populares realizada por las mujeres africanas y afrodescendientes, y que se incorporaron a la cultura argentina. Esta situación

es denominada por la socióloga boliviana Cusicanqui (2015) como «complejo del aguayo» en referencia al sentir de un ser que ha sido cuidado por una «chola». El término sintetiza el proceso por el cual el niño, que internalizó afectivamente a esa cuidadora, a medida que crece, aprende los sentidos simbólicos imperantes en el entramado social hacia esas «otras», y debe acallar su propia subjetividad y extrañarse de esas corporalidades. «… en ese desprendimiento […] se preanuncia esa gran pérdida, el doble desprendimiento en el que se sacrifican al mismo tiempo la madre, la oscuridad de su piel, y el África originaria. Esto tiene consecuencias en el sujeto que va a tener que operar una doble obliteración cuya ferocidad será nada más y nada menos que inversamente proporcional al apego que ahí había» (Segato, 2018: p. 194).

Si bien las fotografías de las amas de leche junto a los niños asumen el ropaje de la ternura y en ellas se advierte la afectividad del vínculo, no es un dato menor que se trata de situaciones de sometimiento y violencia sobre esos cuerpos femeninos. Además, la mayoría de las veces las amas de leche debieron dejar a sus propios hijos negándoles la posibilidad de habitar ese lugar maternal y también del amamantamiento. La escena así edulcorada contribuyó a la elucubración de todo tipo de leyendas en torno a suavizar las condiciones de la esclavitud. La posibilidad de digitalizar las imágenes me permitió agrandarlas y percibir la gestualidad en toda su magnitud, la cual manifiesta de manera contundente la enormidad del dolor que allí anida.

La maternidad se configura entonces objetivando al cuerpo materno insertado de este modo en el mercado laboral, arrebatado u ofrecido en

forma temporal, hecho perpetuado en este «registro ficcional» e incorporado al acervo de nuestra memoria visual.

Consideraciones finales

El proceso de conformación del Estado nación argentino implicó, entre otras cuestiones, la elaboración de un entramado simbólico en pos de la invención del mito fundacional con anclaje en la colonialidad-modernidad.

La construcción de un nuevo orden jerárquico y racial requirió la implementación de mecanismos de exclusión sustentados en nuevas formaciones de alteridad. Es decir, fue necesaria la invisibilización de los sujetos considerados «otros», previa tergiversación y sometimiento de sus presencias, para elaborar un imaginario de nación blanca y homogénea. Esta transformación de la trama social significó la cancelación de proyectos históricos alternativos, arraigados en otras cosmovisiones, y la inscripción de la colonialidad en los cuerpos racializados que fueron convertidos, a partir de entonces, en símbolos de otredad.

Comprendiendo el rol ancestral de las mujeres en la preservación y la cohesión de los lazos comunitarios, resulta evidente la insistencia histórica del proyecto hegemónico del Capital por instalarse en las corporalidades femeninas. En palabras de Teun A. Van Dijk, «la alteridad se realiza en lo femenino», y con más saña en las corporalidades de las mujeres africanas y afrodescendientes.

De este modo, la matriz racializada se inscribe de forma eficaz y duradera en los cuerpos, cristalizando lo diverso en términos de desigual-

dades naturalizadas, saturando la piel de imaginarios colectivos. Sin embargo, considerando que la corporalidad supone, no solo la condición receptora de significados sino también la capacidad de producir los mismos, podemos resaltar que también allí habita la posibilidad de agencia y de resistencia.

Las imágenes de una época describen, a la vez que interpretan, una realidad y se incorporaran a la memoria visual del país reforzando la escena de dominación. Por lo tanto, es preciso descolonizar nuestra mirada en pos de recuperar las huellas de la historia que no han sido reveladas.

Referencias bibliográficas

Balibar, E.; Wallerstein, I. (1998). *Raza, nación y clase.* Madrid: Ediciones Iepala.

Becerra, M. J. (2008). Estudios sobre esclavitud en Córdoba: análisis y perspectivas, en Lechini, G. (comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina, Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO Coediciones, Programa de Estudios Africanos CEA UNC.

Boaventura de Sousa, S. (2009). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO.

Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (2000). *Cuestiones de sociología.* Madrid: Akal.

Ghidoli, M. L. (2017). ¿Esclavizados, Libertos, Libres? Imágenes de afrodescendientes. *Estudios Sociales* 53, Universidad Nacional del Litoral,

pp. 155-181.

Caggiano, S. (2007). La mirada racializada. Re-visión de un álbum de fotografías de la historia argentina. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, vol. 24, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pp. 79 – 95.

Caggiano, S. (2013). La visión de la «raza». Apuntes para un estudio de la fotografía de tipos raciales en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, (6), Universidad Nacional de Córdoba, pp. 107-118.

Caggiano, S. (2016). Conservar el vacío. Imágenes de la desaparición de los negros en el Archivo General de la Nación. *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana* Vol 6, No 2.

Cuarterolo, A. (2006). El retrato fotográfico en la Buenos Aires decimonónica - La burguesía se representa a sí misma. *Varia historia*, vol. 22, n° 35.

Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y género*. Madrid: Ediciones Akal.

Echeverría, E. (2003). *El matadero*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal.

Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.

Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.

Quijano, A., Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992, Vol. XLIV, Nro. 4, diciembre, pp. 584-591.

Quijano, A. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, en Lander, E. (comp.). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes de la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Decolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Lamborghini, E. y Geler, L. (2016). Presentación del Debate: Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo «negro» en Argentina, siglos XX y XXI. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol 6, n° 2.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Segato, R. (2018). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Sabido, O. R. (2018). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Skocpol, T. (1984). *El Estado y las revoluciones sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad?, *Política y Cultura*, n° 14, pp. 25-60.

Waldo, A. (1989). Soñar con Rousseau y despertar con Hobbes. Una

introducción al estudio de la formación del Estado argentino. En Ansaldi, W. y Moreno, J. L. (Comp.). *Estado y sociedad en el pensamiento nacional. Antología conceptual para el análisis comparado*. Buenos Aires: Cántaro.

Wallerstein, I. (1979). *El Moderno Sistema Mundial, La Agricultura Capitalista y los Orígenes de la Economía – Mundo Europea en el Siglo XVI*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.

CAPÍTULO 10

Teatro Negro Latinoamericano e Caribenho e seu caráter sincrético: Questão de identidade em treze reflexões

Julio Moracen Naranjo

1.

Escrevo este texto sobre o Teatro Negro Latinoamericano e Caribenho e seu carater sincrético como um desafio pessoal e por sua vez como uma vontade de centralizarnum texto-síntese minhas ideias sobre este teatro o qual levo pesquisando já faz vários anos, conectado tudo isso, a importância de toda uma produção de obras de teatro, atores, encenadores, dramaturgos que durante todo o seculo XX até a atualidade são herdeiros patrimoniais de um percurso criativo do Teatro Negro Latinoamericano e Caribenho. Diante da globalização do universo europeu e norte-americano, a América Latina e o Caribe encontram-se imersos em conflitos que atravessam todas suas culturas desencadeando transformações em todas as esferas, com fortes visibilidades na política, na religiosidade e seu patrimônio cultural imaterial espetacular como o teatro negro, o qual ede meu interesse de pesquisa na relação Artes-Ciências sociais dentro do estudo de encenações que estabeleceram paradigmas como teatro, drama, performance negra da diáspora negra mundial.

2.

Conceito

O teatro negro e um «teatro de identidade»[107], e está relacionado à identidade cultural do homem negro (negritude cultural)[108], este pode ser compreendido a partir deuma visão cronológica, de análise e de performances, como um movimento constituído por representações espetaculares, obras eencenações dramáticas negro-africanas - da origem e da diáspora. O teatro negro pode ser observado como uma corrente que flutua em função do momento histórico social, onde se produzem performances e obras dramáticas que expressam signos de teatralidade fundamentados em três pontos: identidade, cidadania e atos rituais do homem negro em qualquer contexto cultural ele viva. Muitos autores anteriores uniram as manifestações deste teatro ao Teatro Popular, ao Teatro Sociológico, ao Teatro Folclórico, ao Teatro de Rua, ao Teatro Político, etc. Outros, utilizaram a terminologia teatro negro para se referir à produção teatral dos negros que se correfere a investigação da identidade

107 Segundo Cheik Antha Diop, A identidade cultural de um individuo, uma comunidade ou um povo depende de três fatores principais: histórico, linguístico e psicológico (este último entendido no seu sentido mais amplo, pode abranger as particularidades religiosas). (Diop, 1982)

108 A versão contemporânea da negritude, ainda que está cheia de usos e sentidos como nos diz Kabengele Munanga, culturalmente e metodologicamente hoje pode ser definida como os movimentos culturais e políticos que permearam a história do homem negro desde sua origem ate sua diáspora. (Munanga, 1968)

étnica negra, enraizada sobre um conflito histórico específico (Moracen, 2004).

3.

Dialética das identidades

Partindo do ponto de vista de que a dialética das identidades pressupõe que as injunções socioculturais desenvolvem-se, historicamente, em tensões, incorporações, negociações contínuas, para entender o teatro negro sugiro a metáfora de um cone invertido na ordem espacial progressiva de um poço que, pouco a pouco, vai se adstringindo, como o Inferno dantesco e nele encontramos o teatro negro (Arte negra)

Mediante esta abordagem da dinâmica das identidades poder-se-ia dizer que, na contínua constituição de identidades, quer sejamos brasileiros, americanos ou caribenhos, através do drama negro, como arte negra, (re) significamos nossas tradições e experiências historicamente vivenciadas, não somente transformando nossos modos de ser, pensar, viver, como também nos transportando «entre lugares» de culturas.

	A IDENTIDADE AFRO-AMERICANA	TRATA (PLANTAÇÃO) *Elemento extratextual primário*
Instrumentos de análise	**Níveis de construção**	**Performance textual**
Semiologia social	ROLE Direitos e deveres conectados a uma determinada posição nas instituições. La línea del color	
Para compreender as operações cognitivas com as quais o sujeito produz e decifra o signo	Interiorizarão do submundo institucional do dever ser ao jogo do aparecer, chegar a ser consciente do sistema classificatório do modo de perceber e de ser percebidos.	A cena, o texto prescrito. Repertórios folclóricos de consumo
Etnometodologia	A representação do rol: a fachada, a ambientação, o texto como versão acreditada da realidade. Máscaras sociais: pele negra, máscaras brancas.	Escritura
Paradigma performativo de Schechner	Ser transportado - ser transformado	Processo de trans-criação
	IDENTIDADE SOCIAL	
	Aquisição no curso da própria história do sentido da orientação social - Fratura entre cultura familiar e social	
	O corpo como pró-memória, depositário da herança de uma linhagem ininterrupta.	Arte negra
Ontogêne	A socialização primária. Não sou eu/não sou não eu do paradigma performativo	
O Eu Intangível	IDENTIDADE PESSOAL	
Análise Psicológica antropológica Fenomenológica	A consciência de si mesmo e do outro de si A seguridade ontológica psicopatologia negra (Fanon): angústia da perda da autoestima, desconhecimento do passado, negação do futuro, ambigüidade, fuga. O eu como totalidade da memória. Troca e fidelidade.	A estrutura simbólica que mais além de qualquer narração é o verdadeiro conteúdo do conto. Story telling (historia de vida)
Filogênese		ORALIDADE
MAIS ALÉM DA IDENTIDADE	O CONTINUUM DO VIVENTE	Metafísica Arte Poesia Cosmogonia da Imanência
Filosofia da linguagem	A relacionalidade linguística se situa no in sé da coisa- a língua como enerhgeia comunicativa que expressa o inexprimível. A potência simbólica da linguagem Denominativo (W. Benjamin) O simulacro, o inconsciente, os arquétipos. A ambigüidade dos signos "A vivência que leva o homem" (Nietzsche) Fusionalidade, cancelamento dos limites, o tempo fora do vivido. Os sagrado-deuses/orixás - mitos Caos Vida / Morte	O texto aberto A conclusão arbitrária (Kristeva) Poiesis negra. Oralidade O não-texto. O indizível. Cosmogonia da imanência Dramaturgia do transe

4.

O caráter sincrético do teatro negrocomo «Expressão artística ou/e Arte do espetáculo» possui relevância na contribuição para a preservação de valores de identidade como, resistência cultural, contribuindo para a afirmação e a cidadania da população afrodescendente e de diferentes classes sociais com consciencia étnica de origem africana nos países da diaspora negra mundial, qualquer analise sobre esse teatro traz a compreensão do Patrimônio Cultural Imaterial na diáspora como categoria central das Artes Cênicas negras dentro dos espaços pós-coloniais, objetivando novos horizontes e desenvolvendo-se através do conceito gramsciano de hegemonia versus subalternidade, na leitura de estudos sobre o drama negro, diaspórico em contextos multiculturais[109].

109 Ao falar de «caráter sincrético» o esteta russo V. Moisei Kagan considera que a ati-

Atualmente podemos identificar três espaços de estudo e análise do teatro negro. Estudando eles se podem definir seu campo bibliográfico, assim como mestres, atores, dramaturgos, diretores, grupos teatrais, pesquisadores e uma memória histórica do teatro negro, drama negro ou performance negra. O primeiro espaço é o do teatro negro-africano, o segundo espaço é o do conhecido *Black Theater* que encontramos nos Estados Unidos da América e o terceiro espaço é o que eu denomino do Teatro negro Latinoamericano e Caribenho[110].

5.

Nas obras de teatro negro em Latinoamerica e o Caribe mediante um processo de criação artístico-teatral deconstruída, numa «tradução cultural» […] apropriação/adaptação criativa, tanto no sentido póscolonialista do termo, como no sentido mais geral popularizado pelas teorias da recepção» (Camati, 2010), ediante processos de encenação de «carater sincrético» estabelecendo uma teatralidade, que vai alem do «sincretismo»,

vidade artística preserva um caráter sincrético inato «apresentando o conhecimento do mundo, sua valorização, sua transformação e a comunicação do homem como um tipo único e atividade abrangente» (Kagan, 1984).

110 Este teatro negro latino-americano e caribenho nasce a partir das experiências artísticos culturais em países Latinoamericanos e Caribenhos [...] essas experiências são paradigmas para pensar uma estética deste teatro enraizadas em dinâmicas conectadas com vasos comunicantes espaços onde as populações negras mantiveram uma cultura de resistência a partir da transculturação engendrada do diálogo dentro desses ambientes originando vivencias que passaram a constituir matriz de identidade nacional. (Moracen, 2018)

já que possui toda uma estruturação cênica de versão criativa dentro do que denomino «poesia atuante» ou seja, abordagens sobre uma dinâmica de identidades, incluindo o processo de estética do drama negro, que considero importante a par de preocupações com as Ciências Sociais e o Patrimônio Cultural Imaterial, onde o inter-cultural subsiste no intra-cultural, aprofundando compreensões sobre a essência dramática do teatro negro, mediante um processo de trabalho em quatro fases: A- Espaço antropológico, B- Trabalho etno-dramatúrgico e etno-interpretativo, C- Caminho da Poesia Atuante, para finalmente alcançar uma encenação que expoe uma identidade «transcultural» que se expressa, simultaneamente em musica, dança, poesia, teatro negro, através de repertórios variáveis de si mesma e mostrando seu caráter transcultural, D- poesia atuante.[111]

6.

Como teatro de poesia atuante, o teatro negro, assume nova atitude no processo criativo pelo modo de realização de sua montagem, e seus repertórios variáveis em espaços tradicionais e alternativos. Reabilita linguagens do espetáculo que de algum modo, as vezes, são consideradas marginais, por serem pouco exploradas no universo das Artes Cênicas, algo que faz que a importância dele nãoesté assentada dentro de um cam-

111 …através do teatro negro a defesa da cultura negra dentro do campo do patrimônio intangível não somente passa pela transmissão de valores que perpetuam continuidade entre os diversos âmbitos morais e existenciais da comunidade negra, uma vez que seus membros articulam as próprias responsabilidades sociais com suas vidas pessoal, cidadã, profissional e artística. (Moracen, 2018)

po de aprofundamento de aventura do conhecimento onde encenador e atuantes tem a pretensão de introduzir-se no círculo das experimentação na cultura negra de matriz africana senão pelo meio de esta experiência constatar como através do teatro negro se expressa a defesa da cultura negra na diáspora dentro do campo do Patrimônio Cultural Intangível/ Imaterial articulando-sena transmissão de valores que perpetuam continuidade entre os diversos ámbitos morais e existenciais das comunidades negras em contextos nacionais, uma vez que seus membros articulam as próprias responsabilidades sociais com suas vidas pessoal, cidadã, profissional e artística.[112]

7.

Paul Karl Feyerabend filósofo austríaco, insistia no fato que «toda cultura é potencialmente todas as culturas», a possibilidade de compreensão intercultural e de intercambio fica sempre possível e é tolerância no confronto de práticas, tradições e culturas. Encenações de teatro negro latino-caribenho, em diálogo com Feyerabend reproduzemmontagens de peças populares e contemporâneas, sobre a base que as diferenças culturais «são manifestações particulares e transformadoras de uma natureza humana comum». Apartir disso também podemos pensar uma desconstrução de textos contemporâneos e clássicos como parte de um trabalho

112 Ao conceituar o teatro negro não significa que as pessoas que são parte deste movimento sejam da cor da pele negra, nos detentores do teatro negro como Patrimônio Cultural Imaterial de Latinoamérica e o Caribe, o universo da negritude esta enraizado na negritude cultural e a etnogenesis negra.

de intertextualidade no sentido usado por Haroldo de Campos e Antonio Riserio, ou seja, um trabalho de «Tradução criativa» ou «Transcrição». Escritura, com grande discernimento manipulatório, que retoma o espírito do tradicional e mundial, e responsabiliza-se com a influência herdeira do teatro negro e vice-versa, desde a oralidade africana e latinoamericana-caribenha até a teatralidade pós-moderna da dramaturgia contemporânea. Edificando uma nova maneira de fazer diverso até dentro do Ocidente, com uma *poiesis* de identificação e identidades próprias como expressão particular do um teatro de identidade.

8.

Na escrita e a encenação, permanece bem exemplificado, que num processo de diálogo cultural Europa-Africa-América-Caribe o «sincretismo» fica em dúvida como conceitogenérico, ainda que possamos trazer a refletir ele no seu «carater» dentro dos artifícios da resistência cultural negra (quilombismo, cimarronaje, marronage), como propõem peças teatrais cânonesde este teatro como «Uma tempestade» de Aimee Cesaire (Martinica); «Maria Antonia», EugenioHernandez Espinosa (Cuba); «Calunga andumba», Carmen Platero, Susana Platero (Argentina); «Sortilégio: Mistério negro», Abdias Do Nascimento (Brasil); sobre isto o pesquisador cubano Fernando Ortiz[113] já em 1940 diz:

113 Fernando Ortiz Fernandez foi primeiro autor a escrever sobre o teatro negro nas Américas e o Caribe, seu livro «*Los Bailes y el Teatro de los Negros em el Folklore de Cuba*» (1951), até hoje este livro e um paradigma de estudo do teatro negro.

> Nas Américas, os negros trazidos como escravos nunca foram cristianizados, e o fenômeno ideológico do sincretismo, que ocorre sempre que uma religião invade o território de outra, não poderia passar de uma simples tradução dos nomes dos seres sobrenaturais objeto do culto Assim em Cuba, a Virgem católica do Mercedes foi traduzida pela deusa Obatala; a da Caridade do Cobre em Ochún; A virgem de Reglaé Yemayá; San Lázaroé Babalú-Aye, etcetera. Mas nem os mitos nem as liturgias de ambas as religiões foram misturadas ou fundidas. Nem sua música nem suas cantigas (Ortiz, 1940).

Ao ler esta reflexão de Ortiz podemos afirmar que as «peças teatrais cânones» anteriormente referida salém do «sincrético» se apresentam numa perspectiva transcultural onde a relação entre obra e cultura imaterial os seus particularidades culturalmente «crioulizadas», transcorrem, recapitulando-se, tanto no plano do grupo como no de indivíduos particulares, as diversas passagens entre os vários níveis da construção de identidades, em uma forma de meta-reelaboração contínua de materiais simbólicos, em seus diferentes momentos religiosos, sociais e domésticos, nascendo uma nova concepção de representação real-maravilhosa, produzindo esperança e vinculando presente, passado e futuro com os seguintes aspectos:

- Artificialização do signo: Cada aspecto da performance nelas é governado de polissemias e significado secundário conotativos, ainda também no plano denotativo absolutamente versátil: não existem relações representacionais preestabelecidas, in absoluto,

existe um continuum subjetivo, animado-inanimado através do qual se movem todos os veículos signicos na encenação.

- Evidenciação: Ainda que o universo do drama negro na desconstrução do texto teatral na maioria das vezes utilize o sentido trágico como fundamento de uma estética de identificação ligada a morte (mimese e catarse), é o estranhamento de Brecht que estimula a riqueza da criatividade das cenas, com técnicas de enquadramento visíveis (danças, ações performáticas) e audiveis (música, canto). Os atores-atuantes, fazem todo o possível para que o espectador mantenha a atenção aos meios semióticos, ação complexa, pela qual as mensagens poéticas sempre se encontram no aqui e agora, simultaneamente na transmissão e na recepção, constituindo um momento crucial em uma série de operações que no seu carater sincretico são as fases de produção à transmissão e à recepção, no mesmo sentido shakespeariano *to do, toact, toperform*.

- Ritmo/Polirritmia: O ritmo/polirritmia do teatro negro latino-caribenho evidencia a síndone, elementos fragmentados de significantes que na linguagem da obra aparece com um carater performático inédito, com elementos involuntários e voluntários da identidade negra e nacional, crioulizados, sobrevivendo dentro da modernidade; ritmos interiores ancestrais e, neste caso, o ritmo de negros, afrodescendentes e presentificando tradições de oralidade vivenciadas pelas diferentes culturas e linguagens em sentido geral, populares, vocais, respiratórias, sanguíneas,

instintivas, corpóreas. Mediante essa reflexão podemos afirmar que na obra esta presente o que o filosofo e intelectual Achille Mbembe fala: um «tempo negro» como apercepção (percepção interna) que interage com a ritmo externo em forma de diálogo/ritmo - de matriz africana - com sua tipicidade, sai, desce, freia e se expande, levando sempre suas próprias regras de sua narrativa de tradições orais, significado que não desaparece do todo ainda que seja numa tradução criativa de um texto clássico ocidental, … «O tempo nasce da relação contingente, ambígua e contraditória que mantemos com as coisas, com o mundo e, até, com o corpo e os seus duplos […] a experiência do tempo faz-se através de sensações (visão, audição, tacto, olfacto, paladar)» (Mbembe, 2017).

9.

No processo de criação artística da performance negra existe uma relação representação-presentificação, como «estratégias futuras» que permitem romper o invisível e o indizível da cultura negra retratada pelo palco tradicional. O teatro negro latinoamericano e caribenho, em seus aspectos sócio-semióticos representa uma extraordinária sutura, que não encontramos na tradição ocidental européia, de ideologema do símbolo com ideologema do signo. Tomando como referência Júlia Kristeva, defino ideologema como junção intertextual que pode ser lida «materializada» nos diversos níveis da estrutura de qualquer texto, e que se estende através de todo o seu desenvolvimento, facilitando suas coordenadas histórico-sociais.

Os modelos do símbolo que falamos no mito e em todas as práticas significantes, textos de sociedade sincrética, atuam com unidades simbólicas, que são unidades de limitação em relação ao universo simbolizado (o heroísmo, a virtude, a traição) e sua lógica é antiparadoxal. Dois opostos são incompatíveis (o bem/o mal, o feminino/o masculino), tais modelos impõem a imediata resolução das contradições.

O ideologema do signo responde a uma unidade menos extensa, projetando o símbolo em algo imediatamente perceptível, concretizando-o, objetivando-o. A unidade da prática semiótica do signo articula-se como uma concatenação progressiva de metáforas, com uma estrutura narrativa onde os opostos estão presos a uma engrenagem de múltiplos desvios que oferecem, seguindo considerações de Kristeva, a ilusão de uma estrutura sempre aberta à conclusão arbitrária (pode-se falar de ilusão, enquanto existe uma programação da não-disjunção). Com o ideologema do signo chega-se à infinitização do discurso que não depende mais do universal, da idéia em si, que está em constante transformação, capaz de gerar pensamentos múltiplos, projetados para o que poderá ser. É o ideologema que, desde o Renascimento, contra-distingue na Europa o pensamento moderno, combinatório, relativo, transformador.

10.

Um elemento fundamental que expressa o teatro negro latino-americano e caribenho e a presencia de epistemes herdados da tradição

cultural africana um deles e a palavra axé. a palavra axé é utilizada atualmente para abrigar aspectos culturais de negritude numa identidade nacional, muito embora seja palavra utilizada como aporte da cultura ioruba a cultura nacional na concepção de força vital da identidade brasileira ou cubana, ela por sua vez, às vezes, e ilusionismo e invisibilidade da identidade negra.

Porquê? Axé e força vital que une a cultura negra como resistência a vida diária em nossas sociedades mestiças, creolas e transculturadas, mas ela não é importante senão está ligada à palavra também de origem ioruba ebbó. A cultura negra tanto africana como da diáspora está identificada também no ebbó, quando analisamos a maioria dos textos e encenações de uma dramaturgia negra e de performances negras Latinoamericanas e Caribenhas verificamos que o ebbó aparece junto ao axé como conceito fundamental de entendimento da cultura negra na África e africana nas Américas, como uma metáfora onde rituais, festas, carnavais, felicidade e alegrias estão unidas a um sacrifico (ebbó) social do povo negro. É o que se vê em obras como Sortilégio, de Abdias Nascimento, ou em Maria Antonia de Eugenio Hernandez Espinosa ou La Tragédieduroi Christophe de Aimee Césaire entre outras, onde só se atinge a catarse através do ebbó. Nossas sociedades falam de axé, mas o ebbó está também na vida do homem negro e nas encenações e a dramaturgia do teatro negro encontra-se isto inconscientemente, nós temos que ir a busca disso conscientemente para enriquecer nossas criações teatrais.

11.

Identificar uma peça teatral como pertencente ao teatro negro, anos atrás, exigia sempre uma preocupação conceitual diante de pesquisadores ocidentais que consideravam essencialista radical ou extremista qualquer produção sustentada por uma estética negra. Hoje podemos falar de produções como pretas, negras, afrodescendentes, no campo das Artes Cênicas, sem pensar em responsabilidades de pesquisadores em relaçãoo e diálogos junto a criadores deste teatro que já fala por se mesmo; osespetáculos de teatro negro carregam todas as qualidades para ser estudados como espetáculo de património imaterial negro afrodescendente, e também como peças crioulas, hibridas, mestiças, transculturais; o conceito «identidade» nelas esta delineado por fronteiras ou como falou Borges um «jardim de caminhos que se bifurcam» que se estendematravés de todo o seu desenrolamento, facilitando coordenadas cênicas/teatrais onde «tanto no plano do grupo como no de indivíduos particulares, as diversas passagens entre os vários níveis da construção de identidades, em uma forma tipo de meta reelaboração contínua de materiais simbólicos, em seus diferentes momentos religiosos, sociais e domésticos, como dispositivo flexível para conter a angustia em relação à dialética vida/morte, que ameaça o eu de desintegração» (Moracen, 1994). Nesse sentido na encenaçoes de teatro contemporaneo heredeiro da tradição cenica occidental assim como nas manifestações espetaculares da cultura popular tradicional como Candomblé, Santeria, Vodu, ShangoCult, Batuque, Samba, Umbanda e outras tradições espirituais e de cultura imaterial, des-

envolvem papel importante, apresentando-se como «teatro sobre a pele» (Ruffini, 2000) e transformador no seculo XXI.

12.

A terminologia «negro» junto a «teatro» não visaaté um essencialismo no campo teatrológico, senão reivindica o papel dele dentro de uma teatrologia mundial, como autoatribuição, que amplia seu o domínio a uma específica nação latinoamericana ou caribenha, (afrocubano, afroargentino, afrobrasileiro, etc). Se é negro, preto, afrodescendente, porque essa identidade foi herdada da escravidão: todo africano na América tem sido considerado nada mais que um negro. Assim foi visto e categorizado pelo colonizador e esta designaçãoagora deve ser assumida como reivindicação orgulhosa de identidade consciente, como cultura de resistência.

Sou negro! Sou filho de uma fusão imposta que agora perpetuo como eleição, estou aqui exigindo e conquistando todos os direitos de homem na sociedade que agora, por direito próprio, chamo minha pátria. Ficam aqui os primeiros passos de indagação explorativa segundo um «modelo freudiano». No caso do teatro negro não se trata de pensar como função resolutiva ou catártica do mal-estar do grupo, pelo menos não só isso, mas de conduzi-lo à ideia freudiana da «sublimação» da angústia e da morte que acompanha o homem desde o momento de sua aparição na terra. As culturas de origens africanas, com seu corpus de religiosidades, crenças, mitos, ritos, entram nos mais complexos exemplos de sublimação da neurose humana –dos quais ainda não são alienados compo-

nentes da libido como em outras culturas, onde são dissolvidos no delírio da pura abstração ou da negação que têm permitido que se introduza «a morte na vida»– ainda que dificulte um desenvolvimento rumo à recompor fraturas do colonialismo e da escravização.

13.

Ao final podemos ajuizar o Teatro Negro Latino-americano e Caribenho como teatro de vanguarda, sobretudo no sentido de que tem sua própria linguagem, que converge à centralidade do mito da cultura africana na sua origem e sua sobrevivência na diáspora, ou seja ao africanismo utilizado como discurso fundador da identidade do homem negro.

Nos países latinoamericanos e caribenhos depois de ditaduras, pobrezas e furações o teatro negro contemporâneo é patrimônio cultural imaterial, herdeiro de uma *poiesis* oral, mítica coletiva, por isso seus atuantes (dramaturgos, diretores, atores, entre outros), através de performances como artes espetaculares de identidade negra, agem poeticamente em suas sociedades realizando o papel de criadores únicos/múltiplos e deixam para trás todas as crises dos séculos anteriores, da pós-modernidade. Refutam qualquer pensamento hegemônico novo sobre sua própria história e, desse modo, com sua memória enraizada em novas epistemologias entram na produção do terceiro milênio.

Assim a existência de um teatro negro latino-americano, caribenho conserva-se como obra aberta para celebrar a harmonia de uma sinfonia

de vozes, não é mais «Drama para negros e prólogo para brancos», senão o *páthos* da ilusão miraculosa do teatro universal.

Referências Bibliográficas

Camati, A. S. (2010). Hamlet sincrético do Grupo Caixa-Preta: O espaço cênico não convencional como elemento dramatúrgico. *Anais ABRACE*, v. 11, n. 1.

Benitez Rojo, A. (1998). *La Isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.

De Campos, H. (1976). Nota prévia. In: *A operação do texto*. São Paulo: Perspectiva.

Fabre, G. (1982). *Le Theatre Noir aux États-Unis*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Feyerabend, P. K. (1977). *Contra o método*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

Franchetto, I. (1991). Notas Seminário «Identità e Ruolo como rappresentazione», Roma, 1991.

Kristeva, J. (1968). Lingüística e literatura. In: *Theorie d´emsemble*. Paris: Ed. Seuil.

Moracen, J. (2014). Cultura de origem africana entre o intangível e o volátil: experiência de teatro negro entre memoria e história. In: CONTRA | RELATOS desde el Sur, Buenos Aires.

Moracen, J. (2004). Àsombra de si mesmo: um estudo do teatro negro caribenho, Tese de Doutorado, PROLAM-USP, São Paulo.

Moracen, J. (1994). Culture diverse per un percorso di danza. In: Laboratório de Antropologia Visual, Roma, 1994.

Mbembe, A. (2017). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Ed. Antígona.

Munanga, K. (1968). *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática.

Nascimento, A. (1980). *O Quilombismo, documentos de uma militânciapanafricana*. Petrópolis: Vozes.

Ortiz, F. (1996). Los factores humanos de la cubanidad. In: SUÁREZ, N. (Org.) *Fernando Ortiz y la cubanidad*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Ortiz, F. (1985). Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklorede Cuba, La Habana: Letras Cubanas.

Pavis, P. (1994). *El teatro y su recepción, semiologia, cruce de culturas y postmodernismo*. La Habana: Union de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC).

Riserio, A. (1993). Textos e tribos: Poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Editora Imago.

Ruffini, F. (2000). Teatri sopra la pelle Teatro sotto la pelle. *La Rivista del Manifesto*, Roma, n° 9, settembre, 2000.

Shakespeare, W. (1978). Hamlet, principe da Dinamarca. In: Shakespeare, *Tragedias* Vol I. São Paulo: Abril Cultural.

CAPÍTULO 11

Diversidad cultural y primera infancia: una aproximación a la literatura infantil con temática Afro en Argentina.

Astrid Eliana Espinosa Salazar

Introducción

En Argentina, como en América Latina, se viene adelantando una revisión crítica de las identidades nacionales en la que cobra importancia la diversidad cultural. Este proceso de reconstrucción, desde una perspectiva de derechos humanos y con una mirada en la pluralidad cultural, busca tener en cuenta todos los elementos identitarios, incluidos aquellos grupos antes invisibilizados, de tal forma que estos pasan a ser contemplados en programas de gobierno, marcos legislativos y políticas públicas.

A mediados del siglo XIX, en la construcción de la identidad nacional, en esa Argentina 'blanca' que descendía de los barcos de inmigrantes «europeos», comienza un proceso de invisibilización histórica nutrida por «teorías» sobre la desaparición de los «negros» en el país. Becerra y Buffa (2018) mencionan por ejemplo «la utilización de la mano de obra esclava masculina en los ejércitos que lucharon por la independencia y luego en

las guerras civiles entre 1810 y 1852; la baja fecundidad [...]; la llegada masiva de mano de obra europea a finales del siglo XIX y su rápida mixtura con los grupos locales; la muerte ocasionada por pestes o epidemias; etcétera» (p. 140). Razones apoyadas en los datos estadísticos que entre 1887 y 2010 borraron a los afrodescendientes de los registros censales.

Para revertir esta situación, a partir de finales del siglo XX, hay una paulatina incorporación de las reivindicaciones de los afrodescendientes en la agenda gubernamental, que no solo responde a iniciativas políticas particulares o a compromisos internacionales adquiridos, sino que es el resultado de las luchas de las organizaciones de la sociedad civil.

El colectivo afro en el país está conformado por varios actores, Becerra y Buffa (2018) describen tres macro-momentos migratorios que lo van constituyendo. Primero, entre los siglos XVI y XIX, las personas traídas de África, en calidad de esclavos, principalmente de los puertos de Angola y Guinea, Costa de Oro o Mozambique. Una segunda etapa con la política migratoria desde finales del siglo XIX hasta 1930, donde llegan especialmente los provenientes de Cabo Verde; y un tercer momento, desde 1990 hasta la actualidad, con los procedentes de Senegal, Nigeria, Malí, Costa de Marfil, Ghana y Sudáfrica, entre otros; pero, además, como señala Kleidermacher (2011), con los afrodescendientes que llegan de diferentes países de América Latina y el Caribe.

Su larga trayectoria de asociatividad se inicia en el periodo esclavista con las cofradías religiosas y las naciones, estas últimas conformadas

por origen geográfico y lingüístico, pasan a ser luego sociedades de ayuda mutua, perdurando muchas hasta avanzado el siglo XIX (Goldbarg, 2000). En el siglo XX, especialmente en la década de 1990, organizaciones que incluyen a los procedentes de todos los momentos migratorios tienen un crecimiento numérico, las más importantes consiguen reconocimiento oficial y articulan acciones a nivel nacional e internacional, integrando a agrupaciones culturales, religiosas y sociales de larga trayectoria que contribuyeron con su fortalecimiento institucional (Becerra y Buffa, 2018). En lo que va del siglo XXI las organizaciones siguen trabajando en su incidencia política, participan de procesos legislativos, programas y políticas de visibilización, y entre sus logros se encuentra la inclusión de una pregunta sobre afrodescendientes en el Censo 2010 y la institución del Día Nacional de los Afroargentinos y la cultura Afro. La Comisión Organizadora del 8 de Noviembre, que nuclea a varias organizaciones a nivel nacional, dialoga constantemente con instituciones del Estado y una de sus iniciativas es el proyecto de ley S-794/18, para la creación del Instituto Nacional de Asuntos Afroargentinos, Afrodescendientes y Africanos (INAFRO).[114]

Cabe destacar que, como parte de la hoja de ruta del colectivo Afro, la educación siempre está presente como espacio fundamental para seguir

114 El instituto tendrá por objeto «elaborar políticas nacionales y medidas concretas para promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de las personas afroargentinas, afrodescendientes y procurando eliminar todos los obstáculos que impiden su ejercicio en condiciones de igualdad» (Info Sur, 2018).

avanzando en sus reivindicaciones. En este sentido; y teniendo en cuenta que la diversidad cultural es un campo en disputa marcado por avances, pero también por la continuidad de los grandes conflictos (Grimson y Karasik, 2017), de problemáticas que siguen siendo parte de la lucha del propio colectivo; se propone un recorrido por la literatura para la primera infancia con temática Afro, ya sea generada por la industria editorial, las organizaciones de la sociedad civil o las instancias gubernamentales. En el marco de un diálogo entre la diversidad cultural, el sistema educativo y la producción literaria, y entendiendo a la literatura infantil como escenario para la diversidad, que ofrece a todas las infancias la oportunidad de verse representadas y de conocer e interactuar con diferentes saberes y prácticas culturales, se busca reflexionar sobre las presencias o ausencias de los afrodescendientes en las producciones literarias disponibles para primeros lectores en Argentina.

Diversidad cultural y educación, de la efectivización de los derechos

Como en otros países de la región, en la Argentina se vienen configurando escenarios para favorecer el reconocimiento de las diversidades, con logros que deben ser matizados pues algunas diferencias continúan invisibilizadas, otras sometidas a fuertes procesos de discriminación y otras son celebradas de modo superficial (Grimson y Karasik, 2017). En el contexto latinoamericano, desde finales del siglo XX y en lo que va del XXI, el proceso de reconocimiento de las diversidades socioculturales, étnicas y lingüísticas está en el centro de varios debates, por ejemplo, en la

reconceptualización de las identidades nacionales o de los sistemas educativos desde perspectivas más plurales, incluyentes y democratizadoras.

El discurso sobre el que se fundamentó la identidad nacional en Argentina negó, invisibilizó o extranjerizó a aquellos que encarnaban las diferencias culturales, y el sistema educativo fue clave para instalar las representaciones eurocéntricas y monoculturales que buscaron dejar por fuera del imaginario colectivo a los pueblos originarios, los afrodescendientes y a todos lo que representaran la diversidad. Esta política de negación fue una constante, sin embargo, desde las comunidades y las organizaciones, como ya se mencionó, se han venido sosteniendo procesos históricos de resistencia y de lucha que ponen en agenda problemáticas como la discriminación, la exclusión y proponen desandar los caminos de la desigualdad, la inequidad y la injusticia por los que han sido obligados a transitar.

Estas reivindicaciones por parte de la sociedad civil han tenido un correlato con algunas transformaciones a nivel estatal. Los cambios constitucionales, por ejemplo, han permitido su reconocimiento y, por lo tanto, la consagración de los derechos adquiridos que le son correspondientes. Mejía Arango (2009) plantea que en varias Constituciones Nacionales «los Estados latinoamericanos se «refundan», se «reconstituyen», se «reconocen» desde la diversidad, lo multiétnico, lo pluricultural, lo plurinacional, lo intercultural» (p.111); pero también señala que, como el cambio de paradigma no está acompañado por una transformación estructural, se sigue interpelando a una nación homogénea en la que se dificulta el

diálogo intercultural y es complejo hacer efectivos los derechos proclamados constitucionalmente. Para este especialista, por ejemplo, en Argentina los postulados de diversidad étnica y pluralidad cultural territorial están «tímidamente entreveradas en el articulado» (p. 110) destacándose el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y la promulgación de sus derechos a la identidad y a una educación bilingüe e intercultural.

Por otra parte, los organismos multilaterales como la UNESCO promueven instrumentos del derecho internacional como la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001), la Convención para la salvaguarda del patrimonio Cultural inmaterial (2003), y la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (2005); todos acuerdos a los que han adherido varios países, incluida Argentina. No obstante, al igual que con los marcos constitucionales, tienen una lenta incorporación y aplicación; para García Canclini y Martinell (2009), a pesar del reconocimiento de las realidades pluriculturales, «aún es necesario un largo trayecto para llevar a cabo políticas efectivas en este sentido» (p. XXI). En general es difícil la puesta en valor de la diversidad cultural, su promoción y protección no es prioritaria en todas las agendas políticas, se encuentra atravesada por conflictos y disparidades, y está mediada por políticas públicas y programas con variables niveles de ejecución y alcance.

Cuevas Marín y Pulido Chaves (2016), hablando específicamente del campo de la educación, aseguran que si bien los instrumentos internacio-

nales permiten abrir escenarios para que sean reconocidas las diferentes culturas en el sistema educativo, todavía es necesario avanzar en direcciones que aborden la diversidad cultural desde otras perspectivas, con propuestas que tengan en cuenta, como sostienen Urteaga y García (2016), las disputas epistémicas y político-éticas que la atraviesan, que avancen en otros paradigmas y permitan generar espacios para su valoración.

En América Latina en la última década del siglo XX se dio una reapropiación de los conceptos diversidad e interculturalidad con un enfoque regional y se abrió una discusión sobre sus sentidos y sus alcances:

> [...] los debates teóricos y las políticas del multiculturalismo anglosajón y de la interculturalidad de las academias europeas, y casi simultáneamente las reflexiones poscoloniales (decoloniales), influenciaron las atmósferas intelectuales de estas tradiciones previas, revitalizando y politizando los debates sobre la diversidad cultural, por lo menos en cuanto a las formas de construir, percibir e implementar la «gestión de la diversidad» y/o como respuesta política a los procesos y las formas de desigualdad y dominación, discriminación y exclusión social (Urteaga y García, 2016: p.14).

Esta reconceptualización dio paso, por ejemplo, a la interculturalidad crítica. Catherine Walsh (2010) asegura que el inconveniente no es la diversidad o la diferencia en sí misma, sino que se trata de un problema estructural-colonial-racial, por lo tanto «la interculturalidad crítica debe ser entendida como una herramienta pedagógica, […] que pone en cues-

tionamiento continuo la racialización, subalternización e inferiorización y sus patrones de poder» (p.92).

Dichos patrones de poder, entre otros aspectos, determinan la manera en que se da la exigibilidad de los derechos, el alcance de las políticas públicas y la efectividad de los programas. En la región persisten extremas desigualdades, se registra la mayor desigualdad de ingresos (PNUD, 2019), y sus disparidades están relacionadas con la inequidad, la concentración de la riqueza y de la tierra, el acceso a los derechos fundamentales como la educación, la salud, el trabajo digno, pero además están atravesadas por dimensiones como la pertenencia étnico racial, el género, el grupo etario y el territorio (CEPAL, 2016).

Todos estos factores dificultan el pleno ejercicio del derecho a la educación, a una educación como la pensada por Freire (1993), que se niega a la inmovilidad, que se arriesga y no enmudece a nadie; una educación contextualizada y consciente de sus propias realidades. En este sentido es importante el aporte de la interculturalidad crítica pues permite visibilizar

> [...] maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no solo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también –y a la vez– alientan la creación de modos «otros» de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras. (Walsh, 2010, p.92).

Por todo esto, la diversidad cultural necesita ser considerada e incorporada al ámbito educativo de una manera efectiva y reflexiva; para Victoria Peralta (2014), la «educación en general, y la de la primera infancia en particular, como parte de los sistemas sociales, no pueden permanecer ajenas a ello» (p.103). Cualquier proceso educativo, como puerta de la cultura, tendrá que articular los contextos y sus múltiples identidades culturales en los lineamientos curriculares, las propuestas y espacios de enseñanza, y la formación docente.

Desde el primer nivel educativo es entonces perentorio que se consideren e integren los contextos desde una perspectiva intercultural crítica que cuide y promueva el valor de la diversidad cultural, donde se ponga en valor lo propio y se fortalezca el sentido de pertenencia, y al mismo tiempo se promueva «educativamente una adecuada apertura e interrelación con representantes de otros ámbitos culturales que permitan ampliar la convivencia, contribuyendo a una sociedad más democrática y respetuosa de todos sus miembros» (Peralta, 2014, p.104).

La literatura infantil como escenario para la diversidad cultural en el ámbito educativo

Para que la educación de la primera infancia no siga siendo ajena a las realidades pluriculturales, cabe preguntarse por qué es necesario promover y proteger la diversidad cultural desde el principio y cómo puede contribuir la literatura infantil. En los primeros años de vida se empieza la búsqueda de sentido y de comprensión del mundo, un aprendizaje

cultural que necesita del «acceso al juego, al arte, a la lectura, a la palabra y a la narración como hechos comunitarios» (López, 2018). En esta línea la literatura infantil, y los lenguajes estéticos en general, proporcionan un importante espacio de intercambio y de diálogo cultural. Para Zaina (2016), en la primera infancia la «literatura se enseña en tanto se la entiende como el conjunto de producciones culturales a ser transmitidas y sobre las cuales se ejercen acciones (prácticas del lenguaje) que producen o provocan experiencias estéticas centradas en la sensibilización» (p. 82), pues al ofrecer textos literarios se enseña literatura; al escuchar, leer o comentar se enseñan prácticas del lenguaje; y al propiciar emociones, sentimientos y sensaciones que provocan los textos se enseña sensibilización. Sin embargo, esta mirada integradora no es la única, en muchas ocasiones hay una concepción utilitaria de la literatura donde prevalece el didactismo y predomina lo impuesto por el mercado editorial, dejando de lado la experiencia estética y la pertinencia sociocultural.

Para evitar el riesgo de la instrumentalización de la literatura Schenck (2014) propone ubicar en primer plano el placer de leer en la vinculación que busca un adulto que ofrece literatura a la primera infancia. Las historias escuchadas o leídas ocupan un lugar trascendente en la formación afectivo-intelectual en los más pequeños, por eso es necesario «reflexionar, no solo en el lugar que ocupa la literatura en la formación de la infancia, sino en nuestro lugar como adultos a la hora de promover y acercar libros infantiles a los niños y niñas» (p. 31), analizar qué libros se acercan y qué lineamientos sustentan la elección de los materiales.

La función lúdica de la literatura infantil y las huellas que dejan las primeras experiencias literarias son muy importantes, por eso es fundamental que los parámetros de selección de los repertorios que se ponen a disposición de las infancias, incluyan una perspectiva estética que cuide la calidad y una perspectiva sociocultural que aloje la diversidad; así se podrán promover obras literarias que, como señala Tejerina Lobo (2010), «lejos de una interpretación unívoca y dirigista propongan una lectura plural y polisémica que favorezca la reflexión y el diálogo» (p. 39); obras que contribuyan a ampliar la visión del entorno próximo y del mundo, que acerque los grandes temas e interrogantes comunes, pero también las herencias históricas y culturales particulares; una literatura «como cauce de conocimiento de los derechos de las personas y de los pueblos, desveladora de prejuicios y discriminaciones, canal de transmisión y creación cultural» (p. 41).

La literatura ofrece un medio propicio para transitar el camino hacia la interculturalidad, por eso es necesario que, en el ámbito educativo por ejemplo, los programas de promoción de lectura, las bibliotecas, los planes de distribución de material literario en las escuelas incorporen producciones que aborden temáticas relacionadas, donde estén presentes las voces e historias de los pueblos originarios, los afrodescendientes, los migrantes, y todos aquellos que configuran la identidad nacional.

Literaturas para las infancias y afrodescendencia

Como se viene señalando, la literatura en el hogar, la comunidad y los espacios institucionalizados para la atención y educación de la primera

infancia permite ampliar el universo de las prácticas familiares y posibilita un entorno de diálogo. Además de estimular el placer de leer, de enriquecer la imaginación y alimentar la creatividad, puede favorecer los vínculos entre pares, ampliar la capacidad de interacción y el horizonte cultural. Frente a estas posibilidades que ofrece, el interrogante que surge es si el repertorio literario disponible ofrece un panorama diverso, si está pensado desde una mirada crítica de los estereotipos, si las selecciones, especialmente en el entorno educativo, tienen en cuenta los contextos, o si incorporan lo disruptivo, lo singular, o los temas antes marginados como, por ejemplo, la afrodescendencia.

En 1990, Rudine Sims Bishop, especialista en literatura infantil «afro», escribe Mirrors, Windows, and Sliding Glass Doors[115], y con esta metáfora plantea la necesidad que tiene la infancia de verse reflejada en los libros, pero también la necesidad de tener libros que brinden una apertura a mundos reales o imaginarios más allá de la propia experiencia. Para ella la lectura puede ser un medio de autoafirmación, sin embargo, muchos

115 Simms Bishop es profesora emérita en la Universidad Estatal de Ohio, este artículo apareció en Perspectives: Choosing and Using Books for the Classroom. Vo. 6, no. 3. Summer 1990. En 2007 publica «*Free Within Ourselves: The Development of African American Children's Literature*» donde presenta un recorrido de la literatura infantil afroamericana, su tradición, sus figuras cruciales, sus tramas y personajes, a través de géneros como la poesía, la novela histórica y los libros ilustrados, entre otros. Esta obra es un referente sobre autores y artistas afroamericanos que abordan temas como la familia, las luchas por la libertad, la igualdad y la dignidad, y es fuente de recursos para incluir la trayectoria de la literatura infantil afroamericana a los espacios escolares.

lectores, especialmente los 'no blancos', no encuentran espejos en sus libros. Asegura, que si los niños y las niñas no pueden verse reflejados en lo que leen o lo que se les lee, o cuando las imágenes que ven son distorsionadas, negativas o de burla, aprenden que la sociedad de la que forman parte los coloca en un lugar inferior. Por eso hace un llamado para que los espacios educativos sean lugares donde todas las infancias de todas las culturas que conforman la sociedad puedan encontrar sus espejos. Y resalta que, aunque los pequeños y pequeñas de los grupos sociales dominantes siempre han encontrado espejos, también han sido privados del acceso a libros sobre otros, libros que sean ventanas para conocer y puertas para interactuar.

Según esta escritora se necesitan libros como ventanas a mundos imaginarios, pero también a la realidad, libros que ayuden a comprender la naturaleza sociocultural diversa del mundo en que se vive y las conexiones que existen entre todos los seres humanos. Los libros también pueden presentar a los lectores la historia y las tradiciones que son importantes para cualquier grupo cultural, y que invitan a las comparaciones dialógicas.

En su análisis toma, el que para ella es uno de los principales problemas no resueltos en la sociedad estadounidense, el racismo, y plantea que los libros pueden ser uno de los pocos lugares donde niños y niñas que están en un aislamiento social y lejos de la complejidad del mundo pueden encontrarse con personas diferentes a ellos mismos. Sin esta posibilidad y si solo ven reflejos de sí mis-

mos, crecerán con un sentido exagerado de su propia importancia y valor, un etnocentrismo peligroso. En su reflexión asegura que a través de la literatura se puede ayudar a un entendimiento mutuo, a cambiar las actitudes frente a lo diferente, que si hay suficientes libros disponibles que actúen como espejos y ventanas para todos será posible celebrar de manera genuina desde los primeros años tanto las diferencias como las similitudes que se conjugan en el ser humano (Sims Bishop, 1990).

La producción de literatura infantil que incluye a grupos antes marginados o subrepresentados ha ido ampliándose con el tiempo, desde finales del siglo XX hasta la actualidad se encuentran nuevas propuestas que han llegado incluso a los sistemas educativos. Para Sims Bishop (2015), especialmente en el ámbito escolar, es importante que el texto supere lo «exótico», que los personajes sean «verosímiles», que refleje la condición humana y al mismo tiempo un entorno cultural específico que podría ser el propio, el de cualquiera o el de muchos, que esté enriquecido con la especificidad y que pueda dar lugar a pensar sobre las diferencias. También señala como fundamental pensar sobre la calidad estética. Los lectores lo primero que miran es que sea una «buena historia», algo que entiendan, que puedan relacionar. Historias de calidad que les muestre que son parte del mundo, donde puedan encontrar reflejados su entorno, su familia, que les hable de su experiencia y de otras experiencias, que les permita ver que los seres humanos experimentan la vida de diferentes maneras y que es enriquecedor ver a otra gente resolviendo los mismos problemas y experimentando las mismas emociones.

En el caso de la 'literatura infantil afroamericana' (estadounidense), Sims Bishop (2015) asegura que en lo transcurrido del siglo XXI hay algunos cambios, por ejemplo, en la incorporación de esta literatura en los planes de estudio y en la circulación de muchos más libros sobre y para la infancia «afroamericana», aunque recalca que todavía no son suficientes para generar un cambio estructural. Pero además destaca que hay una mayor incorporación de otros grupos culturales, y señala que, según los datos de la Cooperative Center for Children's Books de Wisconsin (2018), alrededor del 10% de 5000 libros analizados son sobre nativos americanos, afroamericanos, latinos, asiáticos y estadounidenses de Asia Pacífico.

En el mismo sentido, a nivel global, hay una mayor difusión de la literatura infantil de autores africanos. Obras como *Akissi: ataque gatuno* (2014) de Marguerite Abouet y *La canción de la vida y otros cuentos* (2005) de Véronique Tadjo, las dos de Costa de Marfil; *El león Kandinga* (2009) de Boniface Ofogo de Camerún; *Wazi* (2013) de Rogério Manjate de Mozambique; *¿Quién ha oído alguna vez roncar a un plátano?* (2008) de Paul Bakolo Ngoi de República Democrática del Congo; *La llamada de Sosu* (2001) de Meshak Asare de Ghana; la antología *Canciones infantiles y nanas del baobab* (2014) que incluye diversos autores, varios relatos orales, nanas y canciones tradicionales en once idiomas de diez países de África occidental y central; y *Mis cuentos africanos* (2013) de Nelson Mandela de Sudáfrica, entre otros, son recurrentes en diversas selecciones y se encuentran traducidas al español.

Respecto de la región latinoamericana no hay disponibles antologías regionales o estudios que sistematicen la trayectoria de literatura infantil de la temática. El debate sobre la categorización «afro» de obras y autores tiene las mismas tensiones que la producción literaria en general, la lectura crítica de las propuestas ficcionales para niños y niñas también se cuestiona sobre cómo debe estar plasmada la infancia afrodescendiente y quiénes pueden escribir sus historias. En varios países desde los años 1990 se producen algunos libros que incluyen personajes afrodescendientes y que intentan ir más allá de los estereotipos y la caricaturización.

En 1994 aparece *Manuela color canela* de la argentina Elena Dreser[116] la historia de una niña a la que le gusta tomar baños de sol y de una nube que desea tener un color diferente del blanco. Un relato que habla de autoestima, diversidad y aceptación, que es utilizado en el ámbito educativo y que circula en algunos países de la región. En su primera edición del Fondo de Cultura Económica la ilustración es de Marisol Fernández y en 2018 está a cargo de Juan Palomino, en cada una se ve reflejada una apuesta estética acorde con cada época.

En el mismo año se publica *Niña bonita* de la brasileña Ana María

116 Escritora argentina, residente en México, se dedica al género infantil con una amplia trayectoria. Muchas de sus obras integran las bibliotecas públicas y escolares de diversos países. Es miembro correspondiente de la Academia Mexicana de Literatura Infantil y Juvenil, y miembro fundador de la Academia Mexicana de Literatura infantil y juvenil, Querétaro 2014.

Machado[117], su protagonista también es una niña y un conejo blanco que al igual que la nube quiere tener el color de la protagonista. Fue ilustrado por Rosana Faría y publicado por Ediciones Ekaré. Este cuento al igual que el de Dreser, tiene circulación en los ambientes educativos a nivel regional. Se pueden encontrar diversas propuestas para usarlo como recurso en el aula, algunas actividades tienen como objetivo trabajar procesos de autorreconocimiento, de respeto por el otro, y de valoración de las diferencias[118].

En 2010 la editorial Amanuense de Guatemala publica, para una fundación que trabaja en educación, *Chocolate y merengue*, del venezolano Ricardo Cie, ilustrada por Otto Meza de El Salvador. Al mismo tiempo realizan una segunda edición con el ilustrador cubano Enrique Martínez para diferenciar el libro disponible en librerías del que sería donado por la fundación.

---

117 Escritora, periodista, profesora, pintora, y escritora brasileña. En 2000 obtuvo el Premio Hans Christian Andersen, máximo galardón de la literatura infantil y juvenil y en 2012 el Premio Iberoamericano SM de Literatura Infantil y Juvenil.

118 Para Moreno (2016), además despliega el tema de la belleza, la negritud y la familia. Después de más de dos décadas de su publicación este libro-álbum sigue siendo uno de los más utilizados en el ámbito escolar. Para González Landa y Alzola Maiztegi (2011) toda la parte gráfica del cuento acompaña semánticamente el contenido y su historia permite «ofrecer resortes contra ciertos prejuicios dominantes», posibilita los lazos de afecto entre lo diferente y propicia una sensibilidad estética que incluye «maravillosas y amplias formas de belleza». Un libro que puede ayudar a reflexionar sobre el respeto, la aceptación, la autoafirmación y a prevenir la discriminación y la marginación.

Para Moreno (2018) obras como las mencionadas utilizan el contraste para establecer diferencias, muestran el asombro de reconocer el otro como opuesto y similar a la vez, abordan el tema de la diversidad y el respeto, pero reflejan una mirada externa y no incluyen las variables culturales. Por otro lado, esta investigadora resalta la producción de la escritora colombiana Mary Grueso Romero[119] como un ejercicio de inclusión, reconocimiento y autoafirmación afrodescendiente.

Mary Grueso, empieza a publicar sus trabajos infantiles en 2010. La editorial Apidama realiza la colección de Cuentos Ilustrados de Niños Afrocolombianos donde se encuentran *La muñeca negra* (2011), *La niña en el espejo* (2014), *El gran susto de Petronila* (2016), *La cucarachita mandinga* (2017) y *Entre panela y confite* (2018), todos ilustrados por Vanesa Castillo. Esta maestra de formación y vocación busca con sus historias incorporar el tema especialmente en los ámbitos escolares.

La literatura infantil sobre la temática en Colombia presta especial atención a la oralidad, se encuentran recopilaciones como *Cuentos para dormir a Isabella* (2010) con relatos infantiles de la tradición oral afro del pacífico colombiano, realizada por el investigador Baudilio Revelo y pu-

119 Maestra, escritora, poeta y narradora oral afrodescendiente, oriunda del corregimiento ChuareNapi, de Guapi, Cauca, Colombia. Especialista en enseñanza de la literatura. Galardonada como *Primera mujer poeta consagrada del Pacífico caucano*; *Mejor maestra*, por la Secretaría de Educación del Valle del Cauca; *Almadre* a la excelencia poética femenina por el Museo Rayo. Recibió el premio a la *Dedicación del enriquecimiento de la cultura ancestral de las comunidades negras, raizales, palenqueras y afrocolombianas*, del Ministerio Nacional de Cultura.

blicada por el Ministerio de Cultura Nacional como parte de la colección *Biblioteca de literatura afrocolombiana*. Otra iniciativa es *Cocorobé, cantos y arrullos del Pacífico colombiano* (2013) que reúne canciones de cuna, rondas infantiles, canciones tradicionales, y antiguos romances, producida por la Alcaldía Mayor de Bogotá y el Instituto Distrital de las Artes (Idartes). El Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y Fundalectura también promueven libros digitales como *Una morena en la ronda* (2010) con arrullos, juegos y relatos del Pacífico, San Basilio de Palenque y el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, en una edición multilingüe. MaguaRED, un proyecto de la Estrategia Digital de Cultura y Primera Infancia (EDCPI) del Ministerio de Cultura, tiene gran variedad de contenidos digitales orientados a conectar a la primera infancia con las expresiones culturales y la diversidad entre los que se encuentran la serie infantil *Guillermina y Candelario,* que se desarrolla en un pueblo del Pacífico colombiano; las aplicaciones interactivas *Niña bonita*, *Palmita con manteca,Tindero*; canciones o audios con cuentos como *Siente el ritmo del bembé*, *Clap han*, *Cocorobé*; vídeos, películas y clips gratuitos[120].

Desde las organizaciones sociales también se generan proyectos como la serie «Los niños y las niñas afro contamos» de la Coordinadora Infancia Afrocolombiana de la CNOA[121], que adelanta un proceso de cons-

120 Todo el contenido audiovisual de MaguaRED está disponible en <www.maguare.gov.co>.

121 Es una convergencia de 278 organizaciones afrocolombianas con presencia a nivel nacional que tiene entre sus objetivos la incidencia política y educativa, implementa

trucción de herramientas lúdico-pedagógicas a través de la técnica de una narrativa colaborativa y de creación conjunta con niños y niñas afrodescendientes. Entre sus producciones digitales están los cuentos *La niña y el bosque* y *Leilani* con los que se busca promover actividades de lectura entre niñas, niños, familias y comunidad educativa[122]. También está la historieta *Mayo mes de la Herencia Africana* que busca visibilizar aportes del pueblo afrodescendiente y que para Ramírez (2014) implicó:

> [...] investigar acerca de los hechos históricos que se quería tratar, pero sobre todo pensar cómo se quería contar esa historia […] en la construcción del relato lo que de fondo se comprometía era el sentido que le queríamos dar a la historia y por eso antes de escribir lo primero que debimos resolver fue ¿Como pueblo afrocolombiano, cómo queríamos ser representados? (p. 6).

El caso colombiano es una muestra de la transformación hacia la producción de una literatura infantil desde «adentro» que abarca diferentes regiones del país con trayectorias particulares, también da cuenta de alianzas interinstitucionales en el marco de la exigibilidad de los derechos adquiridos en los marcos legislativos nacionales e internacionales, y de cómo las organizaciones apuestan sostenidamente a estrategias educativas y, en este

proyectos para el fortalecimiento de sus organizaciones. Uno de sus proyectos en torno al proceso formativo es *Yo Cuento en este Cuento* en el que participan todas las organizaciones.

122 Especialmente para etnoeducadores y maestros de Cátedra de Estudios Afrocolombianos - CEA.

caso, también literarias como parte de sus luchas y reivindicaciones.

Como en Colombia, en otros países de la región se adelantan propuestas similares. En Perú, por ejemplo, el Centro de Desarrollo Étnico, tiene el proyecto Palenque infantil, que impulsa a los niños y niñas afrodescendientes al reconocimiento de sus derechos, y se constituye en un espacio para que su voz pueda ser escuchada. Con este panorama regional y teniendo como referencia el reconocimiento institucional de que Argentina también es Afro, es pertinente preguntarse sobre las presencias o ausencias de la afrodescendencia en su literatura infantil.

Argentina también en Afro: presencia afrodescendiente en la literatura infantil

Como ya se mencionó, una de las conquistas de las organizaciones de la sociedad civil en Argentina dio lugar a la Ley 26.852 de 2013 que instituye el 8 de noviembre como el Día Nacional de los Afroargentinos, las Afroargentinas y la cultura afro, en homenaje a María Remedios Valle, la «Madre de la Patria», quien combatió en el Ejército del Norte durante la Guerra de la Independencia y por su gran valor recibió el título de Capitana por parte del General Belgrano. Para Becerra y Buffa (2018) la sanción de esta ley es un paso significativo por parte del Estado y es «entendida por las agrupaciones afrodescendientes como el primer reconocimiento legislativo de carácter nacional del colectivo» (p. 148), cabe destacar que a nivel provincial y municipal también se promulgaron algunas leyes en el mismo sentido.

A partir de la normativa nacional se insta a la Secretaría de Cultura a generar políticas públicas de visibilización y al Ministerio de Educación a incorporar la fecha en el calendario escolar, a incluir la temática en los marcos curriculares de todos los niveles educativos y a promover la cultura afro. Algunas provincias generaron documentos específicos sobre el 8 de noviembre, por ejemplo, la Secretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo del Chaco, publicó en 2016 un documento con información sobre la conmemoración, una Historieta de Remedios Del Valle y una Guía para los docentes que incluye los textos de la ley nacional y provincial. El mismo año la Subsecretaría de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa de Córdoba, publicó una guía que incluye algunas propuestas y recursos para trabajar en las aulas y material de consulta para el docente. El Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) cuenta con una colección que reúne guías de actividades para estudiantes y docentes, documentos teóricos y temáticos, y la serie Igual de diferentes, coproducida con Canal Encuentro. Sin embargo, la incorporación en el ámbito educativo presenta todavía varios desafíos, entre otros el trabajo con los marcos curriculares y la formación docente.

Desde otros espacios también se generaron materiales de divulgación como «Afroargentin@s. Guía para docentes sobre afrodescendientes y cultura Afro» (2014), un documento generado a partir de la alianza entre la Agrupación Afro Xangô, y la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA). Esta Guía didáctica plantea como uno de sus objetivos visibilizar el aporte de los afrodescen-

dientes a la cultura argentina y recopila los trabajos que los estudiantes del profesorado de la Escuela Normal Mariano Acosta realizaron con esta organización durante el año 2012. A partir de ese documento y en la misma alianza se desarrolla una guía especial para el Nivel Inicial presentada en 2019, un trabajo encabezado por las docentes Patricia Rossi y Mercedes Iriarte, autoras del proyecto «Los afrodescendientes protagonistas de nuestra identidad nacional ayer y hoy» (2016)[123].

Reconociendo el valor de trabajos pioneros como este, y las guías mencionadas, lo cierto es que todavía hay un largo camino por recorrer para una efectiva incorporación y un abordaje real de la temática en el sistema educativo nacional. En este camino la literatura infantil puede convertirse en aliada, por eso es relevante revisar qué repertorios se ofrecen en Argentina desde la industria editorial, los proyectos independientes y las propias organizaciones.

La editorial Santillana ofrece dos libros con ejes históricos, *¿A dónde va Jacinto Congo?: una historia para el Bicentenario* (2010) de Diana González y Analía Segal; un libro álbum por escenas que relata el recorrido de un farolero por la ciudad de Buenos Aires en el festejo del primer aniver-

123 Iriarte y Rosi (2016) aseguran que «si desde pequeños queremos que nuestros niños y niñas dejen de repetir patrones viejos de la historia nacional y descubran que existieron otros sujetos activos», es fundamental que el nivel inicial no sea relegado y consideran necesario que se brinden herramientas de trabajo a los docentes. Su trabajo se desarrolla durante todo el ciclo escolar en las salas 4 y 5 años de un jardín de La Boca, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y cuenta con varias actividades introductorias de la temática a partir de efemérides como el 25 de mayo.

sario de la Revolución de Mayo; y, de la misma colección y las mismas autoras, *¿A dónde va María Remedios?: una historia sobre Belgrano y la bandera* (2012) que relata el paso de la Capitana por tierras salteñas con el Ejército del Norte bajo el mando de Manuel Belgrano y presenta algunos episodios de la segunda campaña al Alto Perú. Estos dos ejemplos, aunque no fueron diseñados para los primeros años pueden llevarse a las salas para compartir sus relatos y recorrer las ilustraciones que, si bien necesitan de una lectura crítica, permiten presencias antes invisibilizadas.

La colección Antiprincesas de la Editorial Chirimbote, publica *María Remedios del Valle, para chicas y chicos* (2019), con textos de Nadia Fink e ilustraciones de Pitu Saá, y siguiendo el espíritu de la colección, presentan a esta mujer «negra, afrodescendiente, que fue esclavizada y vivió en la pobreza [...], sus compañeros la apodaron «Madre de la Patria» y Belgrano la nombró «Capitana». No había soldado en el frente de batalla que no la conociera. Sin embargo, parece que, en alguna parte de la historia, decidieron borrarla. Por eso hoy la traemos y la nombramos…», expone la reseña de su presentación.

Otro libro sobre la Capitana para los más pequeños y pequeñas es *María Remedios del Valle* (2020) con textos de Laura Bonavita e ilustraciones de Walter Carzon, está recomendada desde los 3 años y hace parte de la colección Personajes del Mundo de la editorial Albatros.

Planeta lector publica *El Farolero* (2020), de Laura Ávila con ilustraciones de Cucho Cuño, el primer libro álbum de esta escritora que se

dedica a la literatura infantil y juvenil de corte histórico. Con este libro la autora busca mostrar otra mirada sobre la Revolución de Mayo. El relato recrea un momento histórico específico con un espacio en el calendario escolar y por lo tanto en los programas y actividades que llegan a las salas. Una de sus particularidades es que tiene como personaje central a Blas, «el chico del farol [que] trabajaba en las calles y en la casa de su amo» (Ávila, 2020: p. 4), un niño esclavizado que compartió su luz con los revolucionarios a pesar de las consecuencias. El texto cierra con «El candombe de Blas» al ritmo de ¡libertad! ¡Libertad! ¡Libertad! y cuenta además con un pequeño glosario.

Listo Calisto, una editorial independiente de Rosario, publica *Rosalía y el revés de las cosas, Historias cotidianas de infancias afrodescendientes* (2020), de Julia Broguet con ilustraciones de Romina Biassoni, que cuenta además con la asesoría en temática afrodescendiente de Lucía Molina, una referente del movimiento afro y fundadora de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe. El libro es el resultado de un trabajo colectivo «por crear herramientas y abrir espacios donde problematizar el legado racista que dejó el proceso de construcción de la nación argentina, en especial respecto a la invisibilización de su pasado y su presente afro» expresa la presentación en su página web, donde además de información sobre el proyecto hay recursos para el aula y entre otras, una sección de Experiencias con Rosalía con experiencias en varias instituciones educativas. Una de sus características particulares es que la historia es contada por una niña afrodescendiente, es su voz la que estructura el relato en

el que se entretejen las historias que le cuenta su madre sobre el Congo y su cotidianidad, sus refugios, sus descubrimientos, una niña siempre atenta a las campanas de la iglesia «porque sé lo que me puede pasar si llego tarde. Como le pasó a mi mamá. Ella vive cerca [...] Hace unos años, Don Francisco y Doña Clara compraron a mi mamá para que sirva en su familia. Ella hace de todo y en todo momento» (Broguet, 2020: p. 10), relata la pequeña.

Estas publicaciones son una oportunidad para incorporar personajes antes marginados, hacerlos protagonistas y reflexionar sobre los lugares que ocupan en los relatos históricos, y al mismo tiempo pueden servir como disparador, por ejemplo, para las actividades del calendario escolar incluido el 8 de noviembre *Día Nacional de las/los Afroargentinas/os y la cultura afro*. Sin embargo, son necesarias más producciones argentinas, tal vez un rastreo minucioso por las producciones locales, por los proyectos desde las organizaciones, por las propuestas editoriales independientes lleven a nutrir este listado aún incipiente, lo cierto es que todavía hay un largo camino por recorrer para robustecer un repertorio literario para la primera infancia que dé cuenta de la premisa indiscutible que señala que Argentina también es Afro.

Desde el ámbito estatal, en la revisión de la colección *300 libros recomendados para leer en las escuelas* (2011a)[124],que reseña principalmente obras

124 Material producido en el marco del Plan Nacional de Lectura (PNL) del Ministerio de Educación Nacional (2006-2019). El PNL distribuye libros para escuelas y bibliotecas de estudiantes y docentes, y propone una selección de obras para el sistema educa-

de autores argentinos, no se encontraron libros sobre la temática para «primeros lectores», pero en su sección «lectores con vuelo propio» está reseñado *El espejo africano* (2008) de Liliana Bodoc, la historia de una niña africana que es capturada y llevada como esclavizada a tierras americanas, pero antes su madre le ha entregado un pequeño espejo enmarcado en ébano que será el hilo conductor de esta «novela histórica en la que se describen las luchas independentistas de América, entrelazadas con hechos puntuales sucedidos en otros lugares del continente y del mundo» (Ministerio de Educación Nacional, 2011a: p. 47) explica la reseña y propone como principales ejes temáticos la amistad, la palabra empeñada y la confianza.

La segunda parte de la colección, *300 libros iberoamericanos para niños y jóvenes. Recomendados por el Plan Nacional de Lectura 2* (Ministerio de Educación Nacional, 2011b), propone acercar lecturas «que reflejen la nueva realidad de nuestra América nativa, la afro, la europea, la inmigrante, la latina» (p. 5). Graciela Bialet, encargada de la producción y coordinación de contenidos, asegura que esta publicación fue un «revelador desafío» pues al convocar a profesionales de distintos puntos de Iberoamérica

tivo. La colección tiene la intención de ampliar el repertorio y abrir otros espacios de reflexión sobre el canon, se desarrolla en alianza con la Asociación de Literatura Infantil y Juvenil de Argentina (ALIJA), y tiene como objetivo servir de referencia a docentes, supervisores, directivos y bibliotecarios. Las reseñas incluyen una síntesis, características del libro, autores y los principales ejes temáticos, y están organizadas por índices orientadores: para primeros lectores, lectores con vuelo propio y lectores expertos (Ministerio de Educación Nacional,2011a).

para elegir los libros «necesarios hacer circular por nuestras escuelas, para conocimiento de los docentes a la hora de convidar buenas lecturas [...] teniendo en cuenta criterios de diversidad y calidad» (Ministerio de Educación Nacional, 2011b: p. 6), se pudo constatar la falta de circulación de la literatura infantil y juvenil iberoamericana.[125]

En esta segunda parte de la colección se encuentran reseñados los cuentos *Zacarías* (2009) de la escritora boliviana Verónica Linares, ilustrado por Jorge Butrón; y *De verdad que no podía* (2006) de la argentino-española Gabriela Keselman, con ilustraciones de Noemí Villamuza. Estos dos libros, si bien no tratan directamente sobre el tema de la identidad, tienen protagonistas afro y representan, siguiendo a Sims Bishop (1990), una posibilidad de ser espejo, ventana y puerta corrediza. Historias e ilustraciones que hablan de experiencias comunes de vida, que enriquecen la mirada del otro o del mismo, que muestra como los «iguales» y los «diferentes» enfrentan problemas cotidianos, expresan emociones y articulan estrategias de resolución.

También están las ya reseñadas *Chocolate y merengue* (2010) y *NiñaBonita* (1994) descrita en la reseña como una historia llena de afectividad, descubrimiento y aceptación de las diferencias «que muestra cómo una convivencia marcada por el respeto puede generar cambios, entendimiento y alegrías» (Ministerio de Educación Nacional, 2011b: p. 28).

125 Para Bialet, las editoriales regionales no están muy conectadas y en Argentina es mucho más sencillo conseguir un libro europeo que uno de Paraguay o de Centroamérica.

De los noventa y nueve libros reseñados para 'primeros lectores' solo estos cuatro incluyen estéticas y temáticas relacionadas con lo afro. A pesar de los esfuerzos por abarcar la realidad culturalmente diversa presente a nivel nacional y regional no hay una convocatoria amplia que permita establecer un diálogo a través del intercambio, la valoración de los diferentes «saberes» y entramados culturales.

Si la literatura invita a la búsqueda y descubrimiento de «sentidos» más allá de la reproducción pasiva de lo preestablecido como la «realidad» o la «verdad», y la Argentina se reconoce, por lo menos en los marcos jurídicos, como Afro, tendrían que ampliarse los criterios de selección de obras recomendadas para el sistema educativo que institucionalmente tendría que actuar como garante de los derechos a la educación, la identidad y la cultura, entre otros. Tendrían que aparecer selecciones reflexivas y críticas que superen las complejidades del mercado editorial, que interpelen estética y activamente a los pequeños y las pequeñas lectoras, pero también a los adultos que median los múltiples procesos de aproximación a la literatura. Un material que no solo se aleje de las fórmulas explícitas, maniqueas o didactistas, de los prejuicios y estereotipos evidentes o soterrados, sino que sea espejo y abra ventanas y puertas a «otras voces» y sus propuestas generadas «desde adentro».

En este sentido y con motivo del lanzamiento del Plan Nacional de Lecturas (2020), el Ministro de Educación Nicolás Trotta aseguró que, en este nuevo proyecto democrático, universal, multisectorial, multiplataforma y digital, el compromiso es desarrollar una política que involucre a

todos los actores de la educación y de la cultura, que contribuya a redistribuir saberes y acceso a toda la comunidad. A mediano plazo y una vez que se desarrollen las nuevas estrategias se podrán relevar las presencias o ausencias de esas otras voces de la realidad argentina, y evaluar si hay avances en la incorporación de la diversidad cultural, y de los afrodescendientes en el nuevo PNL, ahora en plural.

Por muchos espejos, ventanas y puertas

La lucha por el reconocimiento afrodescendiente en la Argentina, como se mencionó, ha permitido avances en lo legislativo, en la generación de políticas públicas y programas educativos, pero todavía hay mucho por hacer para una efectiva incorporación y promoción de la cultura afro. En el ámbito educativo, la literatura puede convertirse en una oportunidad para este desafío, las lecturas pueden convocar a niños y niñas, docentes, adultos a cargo, familias y comunidad al encuentro de las semejanzas y las diferencias que nos configuran, a resignificar las identidades, a compartir y enriquecer el capital cultural del contexto educativo. En la publicación *Mundos posibles. Libros para leer en voz alta* (2009) la Dirección de Nivel Inicial asegura que toda selección además de un recorte ideológico implica:

> [...] una decisión de parte del adulto de qué es lo que un niño debe aprender o no. Es por ello, que en este nivel es necesario –quizás más que en otros–, tener en cuenta que el mundo que mostremos a los niños y niñas podrá enriquecer sus puntos de vista de la realidad,

abriéndoles un panorama que los ayude a comprenderla en su complejidad; o bien, podrá coartarles el derecho a conocer (Ministerio de Educación Nacional, 2009: p. 13).

Para cualquier selección de materiales se ponen en juego criterios estéticos e ideológicos y compilaciones como las del PNL muestran una apertura y la intención de proveer a las instituciones educativas de recursos que puedan tender puentes entre distintos mundos, que posibiliten «mirar la realidad de los escenarios que los circundan y de otros más lejanos […] a través de diferentes lentes que les servirán para desarrollar tanto el pensamiento lógico científico como el pensamiento narrativo literario» (Ministerio de Educación Nacional, 2009: p. 10). Sin embargo, como afirma Sims Bishop (2015) respecto del caso estadounidense, aún falta mucho, todavía los escenarios para representar lo afro son muy pocos, la demanda editorial no es suficiente como para impactar en la oferta de libros sobre la temática, y la circulación del material existente es limitada.

Una revisión de los materiales que circulan permite poner en diálogo propuestas y perspectivas. Es importante resaltar la necesidad del fortalecimiento de lo propio como base para articular un verdadero diálogo intercultural, y «lo propio» en Argentina es diverso e históricamente dentro de esa diversidad hay sectores que han quedado siempre al margen. Poner a disposición de las infancias libros que representen la diversidad cultural les permitirá construir su identidad desde otros paradigmas y entramar su tejido social desde el respeto entre «pares».

La literatura infantil ofrece un espacio de oportunidad para visibilizar que *Argentina también es Afro*, que incluso los contextos cercanos, aunque se siga pensando e insistiendo en lo contrario, son diversos. No se trata solo de tener libros con temáticas afro para infancias afro, se trata de libros para todas las infancias donde la diversidad se viva, se refleje, se reflexione, se respete. La literatura para niños y niñas se convierte en espacio de contacto con la palabra y la imagen, un lugar para escuchar y ser escuchado, por eso es fundamental que estén la mayor cantidad de voces posibles.

La invitación es a la incorporación de libros locales y regionales, de producciones de las infancias, y de los distintos actores sociales que contribuyan a la diversificación de la oferta. En este sentido la socialización de obras, escritoras y escritores, ilustradoras e ilustradores que incorporan la temática, representa una oportunidad de ampliar los repertorios disponibles. También son fundamentales los proyectos de las organizaciones afro para generar contenidos propios a partir de procesos de auto-representación que contrarresten las lógicas del mercado y las representaciones estereotipadas.

Para López (2018) garantizar los derechos culturales de las infancias requiere de una mirada crítica sobre las propias prácticas y de una revisión constante de «cualquier señal de etnocentrismo […en] un presente que dificulta advertir las sombras del propio contexto; porque pocas cosas son más complejas que ver las luces y las sombras de una realidad de la que se es parte y artífice» (párr. 9). Para generar cambios que pro-

muevan la empatía, que den lugar a la diferencia, a una lectura ética del mundo, hay que ser capaz de «abstenerse de privilegiar nada» (párr. 25) y se podría agregar, ser capaz de trabajar para revertir la exclusión y la invisibilización.

Se esperan entonces más producciones literarias disponibles para todas las infancias argentinas que permitan un reconocimiento de su diversidad, para que desde los primeros años escuchen, lean, sean interpelados e interpeladas por historias tan plurales como su país. Que estén disponibles en los circuitos institucionales, establecimientos educativos en cualquiera de sus grados de formalidad, en bibliotecas, en las comunidades. Las infancias tienen derecho a verse reflejadas y a ver reflejadas sus culturas y las de los demás en las historias que leen o que les cuentan, para que puedan establecer relaciones de reciprocidad y se puedan empezar a deconstruir las barreras impuestas desde hace tantos siglos.

Referencias bibliográficas

Ávila, L. (2020). *Farolero*. Buenos Aires: Planetalector.

Becerra, M. y Buffa, D. (2018). Visibilización y lucha de las organizaciones afrodescendientes por el reconocimiento de sus derechos en Argentina entre los años 2000 y 2014. *Cartografías Del Sur. Revista De Ciencias, Artes y Tecnología*, 8, 135-151. Disponible en: <http://cartografiasdelsur.undav.edu.ar/index.php/CdS/article/view/118>.

Broguet, J. (2020). *Rosalía y el revés de las cosas*. Rosario: Listo Calisto.

Center, Cooperative Children's Book. (octubre de 2018). Books by and/or about Black, Indigenous and People of Color 2018. (University of Wisconsin-Madison). Disponible en: <https://ccbc.education.wisc.edu/literature-resources/ccbc-diversity-statistics/books-by-and-or-about-poc-2018/>.

CEPAL. (2016). *La matriz de la desigualdad social en América Latina*. Santiago: CEPAL. Disponible en: <https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/matriz_de_la_desigual dad.pdf>.

Cuevas Marín, C. y Pulido Chaves, O. O. (2016). *Diversidad, interculturalidad, territorio y derechos en la escuela*. Bogotá, Colombia: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico, IDEP. Disponible en: <https://repositorio.idep.edu.co/handle/001/ 154>.

Freire, P. (2010). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

García Canclini, N. y Martinell, A. (mayo de 2009). El poder de la diversidad cultural. *Pensamiento Iberoamericano* (4), XIII-XXII. Disponible en: <https://www.fundacioncaro lina.es/wp-content/uploads/2014/07/PensamientoIbero4.pdf>.

Goldberg, M. (2000). Nuestros negros: Desaparecidos o ignorados? *Todo es Historia* (393), 24-37.

González Landa, M. C. y Alzola Maiztegi, N. (2011). «Niña Bonita: un delicioso antídoto contra la discriminación racial». *Didáctica. Lengua Y*

Literatura (23), pp. 171-182.

Grimson, A. y Karasik, G. A. (2017). Introducción a la heterogeneidad sociocultural en la Argentina contemporánea. En Grimson, A. y Karasik, G. A. (Coord.). *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Info Sur. (2018). Se conmemoró el Día Nacional de los Afroargentinos. Proyecto Sur. Disponible en: <https://infosur.info/se-conmemoro-el-dia-nacional-de-los-afroargentinos-en-el-senado>.

Isabel Tejerina, L. (Julho de 2010). La Literatura Infantil y Juvenil en el Desafío Intercultural. *EDUCAR-EDUCERE (Edição Fora de Série)*, 37-50. Disponible en: <http://universidades lectoras.es/plenario/doc/Revista_Castelo_Branco_Interculturalidad.pdf>.

Kleidermacher, G. (2011). Africanos y afrodescendientes en la Argentina: invisibilización, discriminación y racismo. *RITA* (5), pp. 1-14. Disponible en: <http://www.revue-rita.com/images/PDFn5/Kleidermacher_n5.pdf>.

López, M. E. (9 de julio de 2018). Alimentar la capacidad metafórica. Primera infancia y derechos culturales. *Blog Linternas y bosques*. Disponible en: <https://linternasybosques. wordpress.com/2018/07/09/alimentar-la-capacidad-metaforica-primera-infancia-y-derechos-culturales-por--maria-emilia-lopez/>.

Mejía Arango, J. L. (2009). Apuntes sobre las políticas culturales en

América Latina, 1987-2009. *Revista Pensamiento Iberoamericano* (4), 105-130. Disponible en: <https://www.funda cioncarolina.es/wp-content/uploads/2014/07/PensamientoIbero4.pdf>.

Ministerio de Educación Nacional (2009). *Mundos posibles. Libros para leer en voz alta.* Argentina: Plan Nacional de Lectura. Disponible en: <http://planlectura.educ.ar/wp-content/uploads/2015/12/Mundos--posibles.-Libros-para-leer-en-voz-alta.pdf>.

Ministerio de Educación Nacional (2011a). *300 libros recomendados para leer en las escuelas* (Vol. I). Argentina: Plan Nacional de Lectura. Disponible en: <http://planlectura. educ.ar/wp-content/uploads/2015/12/300-Libros-recomendados-para-leer-en-las-escuelas-1.pdf>.

Ministerio de Educación Nacional (2011b). *300 libros iberoamericanos para niños y jóvenes. Recomendados por el Plan Nacional de Lectura (Vol. II).* Argentina: Plan Nacional de Lectura. Disponible en: <http://planlectura. educ.ar/wp-content/uploads/2015/12/300-libros-iberoamericanos-para-ni%C3%B1os-y-j%C3%B3venes.pdf>.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Presidencia de la Nación (2013). Ley 26.852 Día Nacional de los Afroargentinos y la cultura afro. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob. ar/infolegInternet/anexos/210000-214999/214825/norma.htm>.

Moreno, L. (13 de mayo de 2016). Afrodescendencia y literatura infantil panameña. *Blog Cocuyo.* Disponible en: <http://cocuyopanameno. blogspot.com/2016/05/afrodescendencia-y-literatura-infantil.html>.

Moreno, L. (26 de junio de 2018). La Auto Imagen en la Literatura Infantil Afro. *Blog Cocuyo*. Disponible en: <http://cocuyopanameno.blogspot.com/2018/06/la-auto-imagen-en-la-literatura.html>.

Peralta, M. V. (2014). Interculturalidad, primera infancia y educación artística. En Sarlé, P. y Ivaldi, I. H. (Coord.) Arte, educación y primera infancia: sentidos y experiencias. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación OEI.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2019). Informe sobre Desarrollo Humano: Más allá del ingreso, más allá de los promedios, más allá del presente: desigualdades del desarrollo humano en el siglo XXI. Nueva York: PNUD. Disponible en: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_overview_-_spanish.pdf>.

Ramírez, O. L. (2014). La construcción narrativa en los procesos de autorreconocimiento de la infancia afrocolombiana. Bienal Latinoamericana y Caribeña de Infancias y Juventudes. Manizales. Disponible en: <https://convergenciacnoa.org/wp-content/uploads/2018/03/La-construcci%C3%B3n-narrativa_Ponencia-CNOA-Bienal-Infancia.pdf>.

Rossi, P. y Iriarte, M. (2016). Los afrodescendientes, protagonistas de nuestra identidad nacional, ayer y hoy. XXI Congreso Pedagógico de UTE. Buenos Aires. Disponible en: <http://educacionute.org/wp-content/uploads/2017/05/Iriarte-y-Rossi-Los-afrodescendientes-protagonistas-de-nuestra-identidad-nacional-ayer-y-hoy.pdf>.

Schenck, L. (2014). La literatura en la primera infancia. En Sarlé, P., Ivaldi, E. y Hernández, L. (Coord.) *Arte, educación y primera infancia: sentidos y experiencias*. Madrid: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

Sims Bishop, R. (1990). Mirrors, Windows, and Sliding Glass Doors. *Perspectives: Choosing and Using Books for the Classroom,* 6 (3), 2. Disponible en: <https://scenicregional.org/wp-content/uploads/2017/08/Mirrors-Windows-and-Sliding-Glass-Doors.pdf>.

Sims Bishop, R. (30 de enero de 2015). What is multicultural literature?. Disponible en: <https://youtu.be/lB5l9S4T_wE>.

UNESCO. (2002). Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, adoptada por la 31a reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París, Noviembre de 2001. París: UNESCO. Disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf00001271 60.nameddest=page7>.

UNESCO. (2003). Convención para la salvaguarda del patrimonio Cultural inmaterial. París: UNESCO. Disponible en: <https://ich.unesco.org/doc/src/01852-ES.pdf>.

UNESCO. (2013). Textos fundamentales de la Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. París: UNESCO. Disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000225383_spa>.

Urteaga, M. y García, L. F. (2016). Rutas para aproximarnos a la disputa por la interculturalidad desde la educación superior y los jóvenes indígenas en América Latina. En Di Caudo, M. V. y Llanos Erazo, D. y Ospina Alvarado, M. C. (Coord.) *Interculturalidad y educación desde el Sur. Contextos, experiencias y voces.* Cuenca: Universidad Politécnica Salesiana.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En Viaña, J., Tapia, L. y Walsh, C. (Coord.) *Construyendo Interculturalidad Crítica.* La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello III-CAB.

Zaina, A. (2016). Escuchar, leer, decir. Experiencias de enseñanza de la literatura en los primeros años. En Soto, C. y Violante, R. (Coord.) *Experiencias estéticas en los primeros años.* Buenos Aires: Paidos.

CAPÍTULO 12

Afrodescentes na universidade e na favela: identidade política e o fazer artístico-cultural de coletivos juvenis negros cariocas

Tamiris Pereira Rizzo
Valentina Carranza Weihmüller
Alexandre Brasil Fonseca

Introdução

Em 2013, a Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) declarava, para o período 2015-2024, o Decênio Internacional para os Afrodescendentes. O lema era: «Afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento» (ONU, 2013). Com esta iniciativa a ONU reconhecia «la necesidad de fortalecer la cooperación nacional, regional e internacional en relación con el pleno disfrute de los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos de las personas de ascendencia africana, y su plena e igualitaria participación en todos los aspectos de la sociedad» (ONU, s.d.a).

A declaração do « Decênio» ia ao encontro das estratégias desenvolvidas no âmbito internacional por diversos agentes da luta antirracista que continuavam suas articulações após o marco fundamental da «Decla-

ração e do Programa de Ação de Durban» (Brasil, 2001). Desta maneira, declarar um decênio específico voltado aos e às afrodescendentes se propunha, então, como eixo programático primordial dos organismos internacionais, a fim de avançar nas demandas e direitos específicos dos povos africanos e afrodiaspóricos no mundo. Concretamente, o objetivo desta declaração era elaborar e implementar um plano com recursos suficientes para promover ações de reconhecimento, justiça e desenvolvimento para essas populações, sempre considerando sua viabilidade conforme parcerias estratégicas com Estados membros e através dos órgãos internacionais no marco da ONU, como a Organização Mundial da Saúde (OMS), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), o Fundo de Emergência Internacional das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), dentre outros.

Cabe lembrar que conforme a ONU (ONU, s.d. b), ao redor de 200 milhões de pessoas de descendência africana residem nas Américas. No Brasil, as populações afrodescendentes são consideradas pela categoria «negra», que comporta as possibilidades de autodeclaração censitária «preta» e «parda». Conforme informações do último censo realizado em 2010 (IBGE, 2010) a soma de pardos (43,13%) e pretos (7,61%) representa 50,7% da população total no território brasileiro. O mesmo censo determinou para o Brasil uma população de mais de 190 milhões de habitantes, ou seja, mais de 96 milhões de brasileiros se autodeclararam negros.

Segundo dados mais atualizados, fornecidos pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD, 2020), para 2019, a auto-

declaração por cor-raça «preta» e «parda» aumentou, sendo 9,4% para a primeira, e 46,6% para a segunda. A partir destes dados, é possível afirmar que a população negra brasileira atualmente supera 56% da população total. Isto demonstra certo sucesso das políticas públicas e dos movimentos sociais em matéria de combate à «ideologia do branqueamento» (Gonzalez, 1982, 1984). Além disso, o aumento da população brasileira autoreconhecida negra reafirma a posição do Brasil como o país com maior quantidade de população negra fora do continente africano, a segunda nação com mais negros e negras no mundo depois da Nigéria.

A partir da segunda metade do século XX, informações públicas, inúmeras pesquisas e vozes dos movimentos sociais vêm denunciando as terríveis desigualdades raciais ainda persistentes no Brasil. Estas não só se evidenciam em indicadores socioeconômicos (Silva, Goes 2013; Lima, 2019) mas também no genocídio sistemático das populações negras, principalmente de suas juventudes (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020). A situação brasileira dá conta de como nas Américas, há cinco anos da declaração do «Decênio», condições estruturais desiguais, injustas e violentogênicas continuam vigentes operando pelo viés racial.

É inegável que o período progressista (2002-2010) trouxe avanços importantes na institucionalização de pautas multiculturais e no combate às desigualdades sociais, principalmente a partir de políticas econômicas redistributivas, que ampliaram o acesso a bens e serviços para os setores mais empobrecidos e racializados. Porém, nesse período setores conservadores, como por exemplo, aqueles vinculados ao agronegócio, à mine-

ração e às igrejas evangélicas fundamentalistas, também se beneficiaram, e conseguiram se fortalecer como forças políticas protagonistas na atual conjuntura (Zibechi, 2018). Como resultado, os primeiros cinco anos do «Decênio» no Brasil se apresentaram cerceados pelo acirramento das já crônicas desigualdades do ocidente global, aquelas que impactam terrivelmente nas populações que Lélia Gonzalez (1988) chamaria de «amefricanas».

Esta realidade não escapa a processos já históricos e geopolíticos, produto do desenvolvimento desigual do sistema de produção capitalista e seus efeitos nas paisagens «subdesenvolvidas», herdeiras das mazelas coloniais e, portanto, reprodutoras de estruturas sociais e políticas racialmente hierarquizadas. Ainda, em 2020, estas desigualdades e problemas históricos da região foram catalisadas pelos efeitos devastadores da pandemia de Covid-19, que como infelizmente era de esperar, atingiram com maior força os setores racializados e empobrecidos.

Além disso, no Brasil, o período concomitante ao «Decênio» vê-se agravado pelo avanço de setores neoliberais e ultraconservadores no poder político. Já em 2014, a presidente Dilma Rousseff conseguiu renovar seu mandato graças à consolidação de alianças pouco felizes, dentre elas, com os partidos políticos que dois anos depois, concretizaram o *impeachment* do seu mandato. Em 2016, Michel Temer substituiu Dilma com um programa de «contenção da crise» de marcado viés neoliberal denominado «Uma ponte para o futuro». A Proposta de Emenda Constitucional (PEC) n.º 241/55 conhecida como a «PEC do teto de gastos» (Brasil,

2016) foi um dos emblemas do curto, governo Temer. Esta emenda permitiu o estabelecimento de um novo regime fiscal e o congelamento dos gastos públicos por vinte anos - considerada a medida econômica mais drástica do mundo contra direitos sociais pela ONU (ONU News, 2016). Programas de Cultura, Políticas Públicas de Saúde e Educação, Planos Sociais diversos, que no período anterior tinham promovido agendas inclusivas e sensíveis às demandas das negras e negros no Brasil, pouco a pouco foram sendo sucateados, esvaziados, suspendidos (Coalizão pelo fim da Emenda Constitucional 95, 2020).

Frente a estas medidas, movimentos civis e juvenis reagiram. No campo da cultura diversos trabalhadores e artistas se articularam contra o desmonte do Ministério da Cultura por meio dos movimentos Fica MinC e Ocupa MinC. Por sua parte, as juventudes estudantis dinamizaram o fenômeno nacional conhecido como as «Ocupações Secundaristas». Já em 2018, com a eleição de Jair Bolsonaro à presidência da nação, as promessas do «Decênio Afrodescendente» ficaram «longe» de vez. O racismo, o elitismo e a misoginia das próprias atitudes do presidente, junto às forças conservadoras e elitistas que impulsionaram sua candidatura e acompanham sua equipe de gestão, ilustram, em grande grau, os impactos nas populações racializadas do «programa» –ou «desprograma»– bolsonarista.

Na escala local, a história e conjuntura atual da Cidade do Rio de Janeiro –espaço social onde nossas reflexões se localizam– também não houve mudanças positivas nos últimos anos. Muito pelo contrário. A re-

pressão policial recrudesceu nas favelas; o acesso a trabalhos estáveis dos setores populares diminuiu; a qualidade da educação e da saúde pioraram diante do sucateamento de políticas públicas e privatizações encobertas; o crime institucionalizado ficou evidente, não só com os escândalos de corrupção que condenaram a ex-governadores como Sérgio Cabral e Luiz Fernando Pezão, mas também com o crescente poder das máfias paraestatais dentro das instituições, em diversos esquemas de negócios público-privados (como as Organizações Sociais), e no controle cada vez maior de territórios da cidade e sua região metropolitana.

O Mapa dos grupos armados do Rio de Janeiro (Fogo Cruzado, et al., 2020) evidencia não só o poder territorial de narcotraficantes e milícias, senão também o constante clima de guerra por causa das disputas entre esses grupos. Tal como o estudo afirma, em 2019, denúncias de vizinhos indicaram que, de 161 bairros da cidade, mais de um terço (52 bairros que totalizam 25,2% do território e abrigam 40,4% da população) se encontravam em disputa, apresentando frequentes conflitos armados. 96 desses bairros, (15,4% do território, principalmente, da zona norte e favelas do centro e da zona sul, que totalizam 24,0% da população) estavam sob o controle de três grupos narcotraficantes (Comando Vermelho, Terceiro Comando Puro, Amigos dos Amigos). Já 41 bairros (57,5% do território principalmente da zona oeste, onde mora 33,1% da população carioca) encontravam-se sob o controle de grupos milicianos. Ou seja, na cidade do Rio de Janeiro, só 8,1% dos bairros (concentrados no centro, zona sul e Barra da Tijuca, onde mora apenas 2,4% da população), não se

registaram denúncias que indicassem algum tipo de controle ilegal sobre o território.

Este mesmo estudo enfatiza o avanço das milícias como «o fenômeno mais notável dos últimos anos», dado o contínuo crescimento da influência desses grupos não só no território da cidade como em sua região metropolitana (Fogo Cruzado, et al., 2020: p.1). Este avanço, fica evidente, por exemplo, nas inúmeras linhas investigativas que associam as milícias ao assassinato, ainda impune, da vereadora negra, ativista dos direitos humanos e representante das populações de favelas, Marielle Franco e de seu motorista Anderson Gomes, ocorrido em março de 2018. Tal como indica Alves (2003) o poder desses grupos de extermínio não só se dá no controle truculento e autoritário sobre territórios, também penetra nas instituições, tendo cada vez maior influência nas esferas da administração pública. Importante mencionar a declarada simpatia do atual presidente e seus filhos (também representantes políticos) com o «modelo de segurança» miliciano. Isto foi demonstrado nas homenagens prestadas na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, feitas em 2003 e 2004, pelo então deputado estadual Flávio Bolsonaro (Partido Social Liberal) quando foram condecorados com a Medalha Tiradentes personagens milicianos[126] vinculados ao «Escritório do Crime», um dos principais grupos

126 Em 2003 o homenageado foi o ex-capitão do BOPE (Batalhão de Operações Policiais Especiais), Adriano Magalhães da Nóbrega –miliciano foragido da polícia na «Operação os Intocáveis» em 2019 e morto em 2020 sob circunstâncias estranhas, ainda não elucidadas–. Em 2004 a homenagem foi ao ex-major Ronald Pereira, preso na mesma operação. Ambos também eram investigados no caso da chacina que matou

de extermínio da cidade, que dentre outros crimes, são investigados pela execução da vereadora Franco e de seu motorista (BBC News, 2020).

Conforme esta breve contextualização dos primeiros cinco anos do «Decênio» no Brasil, as promessas da ONU se avaliam fracas, até como pertencentes a «outros tempos». Não só porque não houve avanços em matéria de «reconhecimento, justiça e desenvolvimento» por meio da manutenção e fortalecimento daquelas propostas bem sucedidas, como por exemplo, as políticas de ação afirmativa e o desenvolvimento de políticas de cultura territorializadas como a «Política Nacional de Cultura Viva» (Brasil, 2014), mas principalmente pelos graves e preocupantes retrocessos.

Como indica o número 11 da Revista Retratos (IBGE, maio, 2018) o combate às desigualdades no Brasil precisa ter cor e continuam sendo um dos desafios incontestáveis de qualquer projeto que se pretenda democrático (Coalizão Negra por Direitos, s.d.). O foco na escala local carioca, nos leva a um diagnóstico similar. Apesar dos esforços das organizações ativistas e o apoio de alguns partidos progressistas, a via institucional se enfraqueceu como canal para o avanço em matéria de direitos do povo negro.

Apesar de tudo, a luta antirracista, como historicamente foi, continuou e continua por outras brechas e dinâmicas. Aquelas que o povo negro brasileiro, e também o povo negro das Américas, em sua plura-

cinco jovens na boate Via Show em 2003.

lidade, sempre resguardou. Nos referimos àquelas práticas e estratégias micropolíticas que perpassam o cotidiano em diversos territórios e que, num *continuum* histórico, articulam política com arte, cultura e processos pedagógicos para alimentar a fome de libertação (Gonzalez, 1982; Nascimento, Gerber, 1989, Gomes, 2017).

O documentário Ôrí (Nascimento, Gerber, 1989), que relata a trajetória da Beatriz Nascimento a partir de sua obra e ativismo político nos anos 1970 e 1980, ilustra por meio da narrativa audiovisual, como esses encontros e articulações entre religiosidade, movimento político e arte-cultura foram se dando no processo de formação do Movimento Negro no Brasil. Na mesma sintonia, Gonzalez (1982) relata os processos de articulação entre bailes soul, escolas de samba, escolas de arte, iniciativas políticas e intelectuais nessa mesma época.

É assim que, para essa avaliação do «Decênio» propomos nos conectar com as contribuições que as práticas coletivas e juvenis a partir da identidade política da negritude oferecem, ao promoverem a luta antirracista e defenderem o direito à vida por meio de iniciativas político-culturais nas favelas e nas universidades.

Desse modo, este capítulo busca recuperar e analisar a pertinência dessas práticas político-culturais para o fortalecimento do movimento negro, nos detendo a compreender: a) a relevância do estético nas lutas ou do político nas artes a partir da identidade política da negritude; b) as características da organização em coletivos juvenis e; c) os desdobra-

mentos político-pedagógicos dessas práticas frente os desafios colocados pelo Decênio Internacional dos Afrodescendentes.

Percursos junto às juventudes negras cariocas

Nossas reflexões surgem das experiências e trocas a partir de 2017 no marco de duas pesquisas de doutorado junto a coletivos de jovens negros e negras na Cidade do Rio de Janeiro. Apesar dos campos de abordagem serem diferentes –a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e a favela de Manguinhos (MGH)– os estudos convergem não só na adoção de uma perspectiva metodológica participante e ativista (Hale et al, 2008), senão também, no que diz respeito a atuação junto à coletivos juvenis negros que se organizam e se agenciam por meio de práticas político-culturais cimentadas na identidade política da negritude. Nos referimos àquelas estratégias que articulam elementos estéticos, pedagógicos e ancestrais no marco das lutas contemporâneas do «movimento negro educador» (Gomes, 2017). A fim de ilustrar essas sinergias, recuperamos alguns *insights* a partir de análises dos eventos artístico-culturais realizados por estas juventudes negras durante 2019.

Metodologicamente, ambas pesquisas compartilharam um tipo de trabalho envolvido e participante. Assim, técnicas etnográficas, como a observação participante e conversas informais, durante eventos dos coletivos, foram ferramentas que nos permitiram registrar e refletir sobre as suas dinâmicas de ação. Cabe esclarecer que essas ferramentas não foram entendidas como meros métodos de obtenção de dados, mas como

processos éticos e epistemológicos de produção de saberes em relação (Nabudere, 2008; Greenwood, 2008). Assim, ao longo das pesquisas, também estivemos «de perto e de dentro» (Magnani, 2002) nas instâncias de organização e partilha dos coletivos. De alguma forma, como «pesquisadoras» passamos a colaborar com os coletivos, tanto nas discussões *off* e *online*, como nas demais atividades de planejamento e «ação». Neste sentido, fomos pesquisadoras/ativistas em disposição e com «as mãos na massa» no fazer cotidiano e situado nas ações concretas dos coletivos (Speed, 2008; Greenwood, 2008).

A partir do compromisso ético-político dirigido à construção de relações de afeto, reciprocidade e solidariedade as pesquisas se transformaram não só em «práticas» para produzir conhecimentos, senão também, em experiências coletivas de vida, aprendizados, amizade e luta política que nos levaram à uma auto-reflexibilidade sobre nosso papel como «pesquisadoras» e como sujeitos políticos e afetados pelas próprias práticas e contextos abordados (Nabudere, 2008; Guber, 2011).

Para este capítulo recuperamos especificamente, os processos de pesquisa-ativismo desenvolvidos durante o segundo semestre de 2019. Para os coletivos universitários negros da UFRJ o evento em questão será o *Baile Black in Fundão,* ocorrido em 14 de Novembro de 2019, no marco de encerramento das atividades do I Festival Político Cultural Coletividades Negras. Para os coletivos de arte-cultura de favela, recuperamos as atividades do do*Slam Manguinhos* com foco específico na edição do dia 25 de julho de 2019, em que o tema do encontro poético foi: «Especial para

o dia da Mulher Negra, Latino-americana e Caribenha», no marco das ações internacionais do 4º Julho Negro.

O I Festival Político Cultural Coletividades Negras foi uma iniciativa encampada pela recém criada Comissão de Coletivos de Discentes Negros da UFRJ em 2019. A comissão tem sido um espaço de integração, socialização de experiências e planejamento de ações comuns para o enfrentamento ao racismo na instituição e fora dela, congregando os cerca de 20 coletivos estudantis negros, criados entre os anos de 2014-2020, nos mais distintos cursos de graduação, mas também, pós-graduação. Ainda em 2019, por meio da portaria n.º 6.301 de 27 de Junho de 2019 publicada pela Pró-Reitoria de Políticas Estudantis, a comissão passou a atuar também em conjunto com representações da Comissão de Direitos Humanos e Combate às Violências na UFRJ, a Câmara de Políticas Raciais e representações das demais pró-reitorias da universidade. Estes coletivos são marcados pela presença de jovens entre 17 e 25 anos, de origem majoritariamente periférica e, progressivamente, cada vez mais favelada nos últimos anos, sendo espaços de forte presença de mulheres negras e pessoas LGBTs.

O Slam Manguinhos, encontro autogestivo e multiartístico ligado ao movimento *hip hop* com foco no *poetry slam* ou poesia performática em formato de competição, acontece há mais de quatro anos em espaços públicos da favela de Manguinhos. Ele é organizado pelo *Coletivo Mulheres do Vento*, em parceria com outros artistas e produtores culturais de Manguinhos. Nestes encontros vizinhos e artistas, principalmente jovens, se

reúnem para gerar um espaço de amizade, cultura e lazer. Durante 2019, as seis edições do Slam Manguinhos formaram parte do circuito estadual de Slam RJ, contando com a participação de mais de 30 poetas de diversas partes da cidade e do estado e mais de 20 colaborações de outros artistas. Para além do objetivo cultural e recreativo de promover a cultura e a arte em espaços de favela, o Slam Manguinhos pretende construir momentos político-pedagógicos em apoio às lutas do povo de favelas, das juventudes e das mulheres negras. Desta forma, o Slam Manguinhos se articula com outros coletivos e organizações que atuam na interface entre cultura, direitos humanos e luta antirracista.

O movimento negro educador. Saberes na luta contra o racismo no Brasil

Inicialmente, achamos importante trazer a contribuição de Gomes (2017) para alicerçar um solo comum de entendimento sobre o papel que o movimento negro têm assumido na história brasileira, sendo este de um agente coletivo na formulação, articulação e divulgação de conhecimentos dispostos a enfrentar e a educar a sociedade do ponto de vista das relações étnico-raciais e das reflexões sobre a gênese da produção das desigualdades na sociedade brasileira.

Para a autora, este movimento transcende os espaços institucionalizados, como partidos políticos ou outras organizações formais, dado que se expressa de forma heterogênea em diversas práticas comunitárias e micropolíticas. Segundo a autora esse conjunto dinâmico e em constante

movimento de iniciativas na luta antirracista protagonizada por sujeitos negros é, por excelência: «um produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil. Saberes transformados em reivindicações, das quais várias se tornaram políticas de Estado nas primeiras décadas do século XXI». (Gomes, 2017: p. 14).

Este corpo coletivo tem produzido um novo olhar sobre si mesmo e sobre a história da população afrodescendente e a do próprio país, tendo sido responsável por ressignificar a própria noção de raça e por afirmar uma identidade negra positiva. Entre tantos possíveis exemplos de reivindicações que se tornaram políticas de Estado, cabe citar para fins desse tópico, o mérito de ter imposto uma contra-narrativa dos fatos aos calendários escolares e nacionais oficiais. Foi o movimento negro o principal responsável na conquista do feriado da Consciência Negra em 20 de Novembro –celebração da imortalidade do líder da resistência ao sistema escravocrata Zumbi dos Palmares– em face às tradicionais celebrações do 13 de maio, data símbolo da liberdade consentida pela princesa Isabel que, supostamente, teria sido a responsável por colocar um fim a escravidão no Brasil assinando a Lei Áurea em 1888.

Gomes (2017) exemplifica, então, a dinâmica de aprender, educar, reeducar e deseducar nas ações empregadas pelo movimento negro em diálogo com sociedade, nomeando-o como movimento negro educador. Assim, é por meio de saberes –enumerados por ela como identitários, políticos e estético-corpóreos– que este movimento tem enfrentado o racismo e as desigualdades impostas pela sociedade capitalista e seu ranço

colonial, permitindo a emergência de processos emancipatórios ou em busca de libertação.

A negritude como identidade política

Junto a Gomes (2017) entendemos que os coletivos juvenis negros nas favelas e universidades se posicionam como agentes chaves deste movimento negro educador e, desde seus repertórios e estratégias de atuação, repolitizam o próprio sentido da identidade negra e da negritude.

Tal como indica Munanga (2012: pp. 6-7) «a identidade afro-brasileira ou identidade negra passa, necessária e absolutamente, pela negritude enquanto categoria sócio-histórica, e não biológica, e pela situação social do negro num universo racista». Assim para o autor, a negritude, vista para além da cor da pele, se relaciona com processos coletivos, não isentos de dores e conflitos históricos, para promover uma auto-identificação a partir da valorização de elementos de ancestralidade africana, incluindo a história, as línguas, a religiosidade e os saberes diversos, manifestos na música, na culinária, nos modos de organização comunitária e demais práticas socioculturais.

Neste sentido, para além da recuperação da africanidade, a negritude supõe também o trabalho de reconhecimento e tomada de consciência de um elemento comum e traumático, produto da desumanização e objetificação histórica que o projeto civilizatório ocidental impôs sobre os povos negros. Em palavras de Munanga (2012: p. 12):

> A negritude não se refere somente à cultura dos portadores da pele negra, que aliás, são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é, como parece indicar o termo negritude, a cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mais do que isso, ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas.

Desta maneira, a negritude, ou identidade negra, que internacionalmente também se articula no «afrodescendente», se apresenta como uma identidade política a partir da qual constrói-se coletivamente redes de proteção e solidariedade e dinamizam-se ações de mudança social em diferentes níveis (Munanga, 2012). É importante salientar que a identidade política da negritude não se apresenta como algo monolítico e homogêneo, mas plural em sua unidade. Já Gonzalez (1982: pp. 19-20), reconhecia a heterogeneidade dos «movimentos negros, dentro do Movimento Negro», dadas as configurações e reconfigurações dos diversos valores culturais dos povos afrodiaspóricos em diferentes períodos históricos.

Assim, os coletivos juvenis negros com os que trabalhamos em nossas pesquisas se apresentam como parte desse *continumm*, ainda que respondendo aos desafios específicos das lutas antirracistas destes tempos e espaços específicos de atuação. Ou seja, se a negritude é a identidade política que amalgama e que tece as ações coletivas em uma identifi-

cação comum, ela não engessa, pois permite outros tipos de identificações para o interior dos coletivos (estudantes, artistas, favelados, mulheres, LGBTQAI+).

O próprio título «Festival Político Cultural Coletividades Negras» demonstra este anseio em reposicionar e conferir uma identidade política e cultural à experiência da negritude e da afrodescendência no ambiente universitário (vide a logo do festival, Figura 1, imagem à esquerda). Questionam o próprio imaginário construído pela branquitude, de caráter caricatural e racista, que imputa uma cultura e folclorização homogeneizadoras quanto às contribuições do negro brasileiro, quase sempre, restringindo-as às coletividades/universos do esporte, do samba e da malandragem. Assim, sem abrir mão desses patrimônios da cultura afro-brasileira, incluem os próprios intelectuais negros/a que neles foram forjados e, posteriormente, invizibilizados pela ciência –aqui retomados e graficamente homenageados na logo da comissão, com os rostos dos intelectuais negros/as que nomeiam os respectivos coletivos de cada curso (Figura 2, imagem à direita)– tensionam e educam ao assumirem-se enquanto «coletividades negras», múltiplas e plurais, podendo ser, inclusive, acadêmicas. Borram, então, essas fronteiras, diluindo caricaturas e homogeneizações, ao propiciar um formato integrativo de festival político-cultural-acadêmico-comunitário, experiência pouco presente no próprio ambiente universitário.

Imagen 1 - Apresentação das logos do I Festival Político-Cultural Coletividades Negras e da Comissão de Coletivos Negros da UFRJ. Fonte: Página Pública do Facebook @coletivosnegrosufrj <https://www.face book.com/coletivosnegrosufrj/ photos_all>.

A identidade política da negritude se expressa nas edições de Slams de Manguinhos de forma plural, mas enraizada numa outra identificação sócio territorial: a de «ser de favela». Como mencionou Eliane Maria Vieira, integrante da organização Mães de Manguinhos, nas favelas «o CEP é negro»[127] (Julho Negro, 2020). A negritude assume assim, como identidade política, uma marca territorializada e relativa à classe social, produto do caráter racista do processo histórico de estratificação social e produção urbana no Rio de Janeiro e no Brasil.

A negritude assumida como política de resistência e sobrevivência, também se ativa na luta contra o racismo de Estado, que nas favelas

127 CEP (Código de Endereço Postal).

se expressa de forma cruenta e genocida, principalmente sob as vidas dos jovens negros moradores de favelas. Isto se expressou nos Slam Manguinhos não só pelas referências estéticas ao movimento hip hop nacional, de cunho militante e crítico, mas também nas temáticas das poesias dos artistas, que narram, com uma magistral força poética, episódios de racismo vividos cotidianamente e as diversas formas de resistência. Desta maneira, a consciência antirracista, crítica e engajada dos/das/des artistas, permeia os eventos não só com rimas de denúncia, mas com vozes potentes na valorização positiva da negritude; uma negritude que assume corpos diversos em termos de gênero e sexualidades e que se articula com movimentos político-culturais mais amplos.

Um caso exemplar, foi a edição do Slam Manguinhos de julho de 2019, a qual priorizou o tema da Mulher Negra Latino-americana e Caribenha, no marco das comemorações internacionais do 4º Julho Negro e a data de homenagem a Tereza de Benguela (Figura 2).

Imagen 2. Divulgação Slam Manguinhos 2019, edição 25 de julho. Fonte: Página Pública do Facebook @SlamManguinhos. <https://www.facebook.com/slammanguinhos/photos/a.1337952126342591/138893513124 4290>.

Conforme as avaliações do coletivo organizador do Slam Manguinhos, essa foi uma das edições mais bonitas e emocionantes. Para além da Batalha de Poesias, típica dos encontros de Slam, esse encontro reuniu muitas mulheres artistas de diversas favelas, que apresentaram suas produções de poesia, rap, samba e teatro. O encontro teve assim uma cadência marcada pelo amor, pela estética e pelas pautas das mulheres negras de favelas.

Recuperando a ação dos coletivos negros universitários e artísticos é possível dizer que as inúmeras iniciativas por eles produzidas, que acom-

panharam a dinamicidade do movimento negro no Brasil, contribuem em contestar «o lugar oficial e subalternizado» do negro na estrutura social do país (Gonzalez, 1982). Quando a negritude entra em cena, com seu ritmo, sua linguagem, seu modo de relação e interação dos corpos, inclusive, com sua atmosfera espiritual, preenchem, educam e transformam o tempo e o espaço.

Encontramos essas marcas tanto nas atividades autônomas e aglutinadoras do Slam Manguinhos, como nas doze atividades do festival universitário e em seu baile de encerramento. No estilo de «Baile Black» com oficinas de Charme - coreografias e performances típicas dos baile *blacks* dos anos 80, e que persistem se reatualizando, no tradicional «Baile Charme do Viaduto de Madureira» bairro do subúrbio carioca - fogem da margem subalternizada e tomam, literalmente, o centro, tendo o baile sido realizado embaixo do vão da reitoria da UFRJ.

Este evento alcançou um público de cerca de 1000 participantes, majoritariamente, a desfilar e dançar com nossos corpos negros, cabelos armados, roupas étnicas e em uma programação que aliou a musicalidade tradicional negra carioca com a performance de DJ´s a tocar os sons atuais do atlântico negro, além de apresentações e performances de *drag-queens*, dos *slams* da juventude de favela e do próprio show do rapper BK.

Podemos pensar que a busca da negritude como identidade política, aquela que rompe com a subalternidade das margens e toma o centro para se ressignificar, não têm como se fazer dissociada de um radical

processo de reconexão com a humanização da própria condição e experiência da população negra, outrora, usurpada pelo sistema colonial, capitalista, patriarcal e pela própria cultura ocidental racista e dominadora. Assim, a arte-cultura negra ou às manifestações artístico-culturais negras, surgem emprestando e impregnando de sentido, humanidade, corporalidade, espiritualidade e *intelligentsia* as ações políticas da negritude, fundando consigo um certo *ethos*e uma estética que lhe são próprios.

E, esta construção implica a instauração de outros processos, outras formas e modos de estar no mundo e nele construir afetos, redes e possibilidades de significação por fora das práticas de exploração, violência e humilhações destinadas a população negra. Não à toa, Gomes (2017) identifica entre os saberes identitários, o saber de si –enquanto corpo e subjetividade– e o saber da comunidade negra, àqueles potencialmente educadores para a superação das desigualdades sócio-raciais e econômicas na sociedade brasileira.

O(s) coletivo(s)

No campo das artes, Migliorin (2012) define o coletivo como diferente de grupo, por ser mais aberto, poroso, menos estruturado em sua organização e mais flexível em suas trocas. Assim para o autor um *coletivo* é

> [...] um bloco de interesses, afetos, diálogos, experiências aos quais *certo número de pessoas adere, reafirmando e transformando esse mesmo bloco*. Um coletivo não faz unidade, mas é formado por irradiação dessa intensidade, um *condensador, agregador de sujeitos e ideias, em constantes aproximações, distan-*

> *ciamentos, adesões e desgarramentos*. Um coletivo é, assim, *fragilmente delimitável seja pelos seus membros, seja por suas áreas de atuação e influência*, e seus movimentos – um novo filme, um festival, uma intervenção urbana ou política – não se fazem sem que *o próprio coletivo se transforme e entre em contato com outros centros de intensidade*. (p. 2, itálica nossa).

Lopes (2019), avança no conceito proposto por Migliorin (2012) e acrescenta algumas de suas características. Menciona que «*os coletivos de cultura jovens contemporâneos*» são «autônomos e informais», «atuam com linguagens variadas e híbridas», «transitam por questões como arte, produção cultural, territórios, comunidades e afetam e transformam as práticas culturais urbanas» (p. 58, itálica nossa). Também, se caracterizam por não ocupar predominantemente equipamentos culturais clássicos como teatros, museus, centros culturais. Assim são «*iniciativas territorializadas*» realizadas sobretudo nas áreas consideradas periféricas como as favelas, os subúrbios e as periferias e que não dispõem de grandes financiamentos públicos ou privados» (p. 59, itálica nossa).

Levando em conta as contribuições de Migliorin (2012) e Lopes (2019), no caso dos Coletivos Universitários e do Slam Manguinhos, é possível dizer que existe sim esse caráter convergente-aberto-poroso, comunitário-territorializado, dinâmico, afetivo, de múltiplas linguagens e práticas e com certa autonomia.

No caso do Slam Manguinhos durante 2019, as interações se produziram de forma autônoma e em espaços públicos da favela junto a

outras pessoas e coletivos artístico-culturais tanto de Manguinhos como de outras comunidades. Nas edições desse ano, chegou a reunir mais de 30 poetas e mais de 20 colaborações de artistas de diferentes expressões (dança afro, teatro, passinho, freestyle, rap, funk, samba, rock, *graffiti*, fotografia, cineclube); além de um público assistente de entre 100 a 200 pessoas por evento; e uma comunidade digital de mais de 1500 seguidores. Assim, por mais que o Slam seja organizado por um grupo mais estável e proativo, ele não existe sem essa rede porosa e múltipla de parceiros e colaboradores. Cabe indicar que essa porosidade se movimenta por princípios não só instrumentais de «produzir eventos». É principalmente um emaranhado de afetos e conexões, que assume maior intensidade no território, especialmente, com coletivos e organizações comunitárias na defesa dos direitos humanos em Manguinhos. Tal o caso das Mães de Manguinhos, organização de Mães e familiares vítimas da violência de estado, que atuam em Manguinhos, na cidade e no país na luta pela memória, justiça e verdade dos seus filhos assassinados ou injustamente encarcerados (Mães de Manguinhos, s.d.). As Mães marcam o agir do Slam Manguinhos desde 2016. De fato, foi junto às Mães, que as jovens produtoras do Slam aprenderam a potência da arte para dar voz às lutas. A partir de então, o Slam Manguinhos acompanhou diversas ações das Mães, sejam artísticas ou de militância; como as Mães, apoiaram várias edições do Slam Manguinhos, seja com sua presença, comidinhas, afeto e mobilização. Desta maneira, é possível dizer que as Mães e o Slam Manguinhos são coletivos que andam juntos e se potencializam, numa

linguagem que é comunitária e construída na luta pela vida e contra o racismo de Estado. Como menciona Franciele Campos, cineasta e produtora cultural do Slam Manguinhos: «A arte que a gente produz e a voz das mães vítimas falam da mesma coisa. É a mesma luta só que de diferentes formas. Porque existem muitas formas de falar da mesma coisa e os nossos símbolos, de dor e resistência, se ressignificam constantemente, nos unindo na luta pela vida.» (Slam Manguinhos, 2019: s.p.)

Aliás, em 2019, o primeiro Slam Manguinhos foi organizado no 11 de maio no marco do «5º Levante das Mães de Manguinhos» e o conjunto de eventos das Mães de Maio (coletivo de Mães e familiares vítimas da violência e o racismo de Estado de alcance nacional) com quem as Mães de Manguinhos também se inserem (Figura 3).

Imagen 3. Registro 3º Slam Manguinhos, maio 2019. Fonte: Página de Facebook @ SlamManguinhos. <https://www.facebook.com/media/set/?vanity=slammanguinhos&set=a.1341983282606142>.

Já os coletivos negros universitários por meio da ação organizada, transformam a condição dos estudantes negros, antes dispersos e expostos individualmente aos efeitos nocivos do racismo institucional e de uma cultura universitária pouco receptiva aos saberes e pertencimentos socioculturais da população negra, em membros de coletivos estudantis negros.

Estes coletivos estão, portanto, empenhados na produção coletiva de laços de solidariedade que possibilitem as negras/os: o reconhecimento, a socialização, a compreensão e o aprendizado sobre os modos operandi que constituem a instituição universitária e, as formas pelas quais podem transitar, se proteger e desafiar um novo reordenamento que comporte a produção da existência negra no ambiente universitário.

Suas reivindicações vão muito além de exigir a implementação de políticas de permanência estudantil, como forma de reverter mecanismos reprodutores das desigualdades no interior da instituição acadêmica. Assumem para si a tarefa de questionar o próprio *status quo* que rege a estrutura, cultura e currículos universitários, apoiados, muitas vezes, na perpetuação de mecanismos etnocêntricos, homogeneizadores e positivistas, que acabam por reforçar o apagamento das narrativas, das culturas, das experiências e dos saberes advindos dos povos afro-indígenas.

Costuram, assim, redes porosas e ações comuns entre coletivos de diferentes cursos da UFRJ, mas também, junto aos respectivos coletivos de cursos de outras universidades e de alguns grupos do movimento negro que atuam nos bairros e comunidades destes estudantes, principalmente, a partir dos cursinhos pré-vestibular populares e dos movimentos de arte e cultura, mais marcadamente associados a cultura *hip-hop*.

O próprio festival contou com a participação de parceiros intelectuais, ativistas e artistas oriundos desses territórios periféricos ou de favelas. Estas parcerias simbolizam um pouco desse trânsito que os coletivos negros universitários operam na busca por construir pontes que evitem as desconexões físicas, subjetivas, políticas, culturais e epistêmicas com seus territórios originários. Estimulam, então, uma abertura mais democrática das instituições universitárias à população negra e a população pobre carioca, fazendo reverberar por meio das manifestações político-culturais, as próprias contra-narrativas, saberes e experiências dessas comunidades. Oferecem muito mais do que a denúncia. Apresentam proposições para uma universidade mais democrática, pluriepistêmcia e diversa.

Considerações Finais

Neste capítulo contextualizamos brevemente os desafios que a agenda do «Decênio Internacional para os Afrodescendentes» têm enfrentado no cenário brasileiro após fechamento do ciclo progressista e diante do avanço da agenda neoliberal promovida pelos setores ultraconservadores; responsáveis por ampliar as desigualdades econômicas

e sócio-raciais por meio da ofensiva dos planos de austeridade, das privatizações e sucateamento dos serviços públicos, fragilizando as políticas públicas e os direitos sociais e humanos, infelizmente, em plena pandemia da Covid-19.

Ainda que o governo ultraconservador tenha como uma de suas marcas o enfraquecimento das instituições democráticas e o fechamento dos canais de diálogo com a sociedade civil, via extinção de vários conselhos populares, os movimentos sociais interessados na manutenção dos ideais contidos na proposta de agenda para o decênio, sobretudo o movimento negro, seguem firmes e atuantes. Têm sido os responsáveis por preservar as conquistas obtidas até aqui e por fazer frente às políticas que vão na contra-mão da redução das desigualdades, na luta pelo pleno reconhecimento dos direitos econômicos, sociais, políticos, territoriais e culturais da população afrodescendente da cidade, do campo, de comunidades quilombolas, e dos demais povos e comunidades tradicionais, como das populações indígenas.

Isto posto, buscamos apresentar como a atuação de coletivos juvenis negros têm oferecido caminhos próprios para dar prosseguimento as urgências contidas nos marcos do decênio. Demonstramos como estes coletivos de jovens vêm se articulando como parte desse *continumm* do movimento negro, que a partir da arte e da cultura, fomentam a luta antirracista pelo direito à vida e pelo reconhecimento dos direitos negados à população negra.

Como mencionado ao longo do texto, a relevância do estético nas lutas ou do político nas manifestações artístico-culturais desses coletivos se deve a inevitável mobilização/cruzamento que a construção da negritude, enquanto possibilidade de identidade política positiva, exige dos atores coletivos para a ressignificação das vivências de dor e desumanização provocadas por um sistema de exploração, violência e exclusão.

A reunião de diversos jovens negros em torno da forma organizativa de coletivos, sejam eles mais atuantes nas favelas ou universidades, parece ir tecendo redes porosas e comunitárias para o exercício de uma certa negritude coletivizada que por meio de seus ritos, signos, marcas, estéticas e relações de afeto têm propiciado interessantes movimentos de questionamento dos lugares «oficiais» e subalternizados destinados à população afrodescendente e desencadeado importantes ressignificações históricas.

Desse modo, acreditamos ser fundamental reforçar o potencial político-pedagógico e educativo que essas práticas artístico-culturais exercem em uma conjuntura de fragilização das liberdades democráticas, de recrudescimento da violência, de retirada de direitos e de inúmeros retrocessos que só fazem ampliar a intolerância e nos distanciar, cada vez mais, de uma sociedade diversa e democrática, interessada em garantir «reconhecimento, justiça e desenvolvimento» tal qual sugerem as propostas do decênio.

Portanto, esperamos que a discussão aqui apresentada possa ter fomentado um olhar crítico sobre os desafios da agenda do decênio e ter

agregado as contribuições que este movimento negro educador, protagonizado por jovens nas favelas e universidades, têm apresentado para resistir e (re)existir a partir de suas práticas artísticas, políticas e culturais.

Referências bibliográficas

Alves, J. C. S. (2003). *Dos Barões ao Extermínio. Uma história de violência na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias: Associação de Professores e Pesquisadores de História, CAPPH-CLIO.

BBC News. (2020, 19 fevereiro). O que se sabe –e o que falta saber– sobre o caso de Adriano da Nóbrega, miliciano do Rio morto na Bahia. *Uol Notícias*. Recuperado: <https://noticias. uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/02/19/o-que-se-sabe--e-o-que-falta-saber--sobre-o-caso -de-adriano-da-nobrega-miliciano-do-rio-morto-na-bahia.htm>.

Brasil. (2001). *Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Religiosa*. Adotada em 8 de setembro de 2001, Durban, África do Sul. Recuperado: Fundação Palmares. http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf

Brasil. (2014). *Lei 13.018. Institui a Política Nacional de Cultura Viva e dá outras providências*. 22 de junho 2014. Presidência da República. Recuperado: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13018.htm>.

Brasil. (2016). *Emenda Constitucional N.º 95. Altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal, e dá outras provi-*

dências. 16 de dezembro de 2016. Senado Federal. Recuperado: <https://legis.senado.leg.br/norma/540698/publicacao/ 15655553>.

Comissão Negra Por Direitos. (s. d.). *Enquanto houver RACISMO, não haverá DEMOCRACIA*. Recuperado: <https://comracismonaohademocracia.org.br/#assine>.

Coalizão pelo fim da Emenda Constitucional 95. (2020, maio). *A urgência do fim da Emenda Constitucional 95 no enfrentamento da Covid-19 e no cenário pós-pandemia*. Recuperado: <https://direitosvalemmais.org.br/wp--content/uploads/2020/05/DOCUMENTO_STF_Maio_ 2020.pdf>.

Fogo Cruzado, et. al. (2020). *Apresentação ao Mapa de grupos armados do Rio de Janeiro*. Fogo Cruzado, GENI (UFF), Disque Denúncia, NEV (USP) e Plataforma Pista News. Recuperado: <https://atualprodutora.com/wp-content/uploads/2020/10/apresentacao-16.10.20 20.pdf>.

Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2020). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. Ano 14. Recuperado: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-final.pdf>.

Gomes, N. L. (2017). *O movimento negro educador: Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis: Vozes.

Gonzalez, L. (1982). O Movimento Negro na última década. Em: Gonzalez, L e Hasenbalg, C. A. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Coleção 2 Puntos.

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista*

Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 223-244.

Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* 92-93.

Greenwood, D. J. (2008). Theoretical research, applied research and action research: The deinstitutionalization of activist research. Em: Hale, C. R. *Engaging contradictions Theory, Politics and Methods of Activism Scholarship*. University of California Press.

Guber, R. (2011). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Hale, C. R. et al. (2008). *Engaging contradictions Theory, Politics and Methods of Activism Scholarship*. University of California Press.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010). Censo 2010. Recuperado: <https://censo2010.ibge.gov.br/>.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2018, maio). Somos todos iguais? O que dizem as estatísticas. *Relatos, a revista do IBGE*, 11. Recuperado: <https://agenciadenoti cias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/17eac9b7a875c68c1b2d1a98c80414c9.pdf>.

Julho Negro. (2020, 27 julio). *Cine-debate do filme «Prefiro não ser identificada»* [Vídeo]. YouTube. https://youtu.be/UIr_FC5iQY8?t=741

Lima, M. (2019, 27 agosto). *Desigualdades raciais no Brasil e suas múltiplas dimensões*. OXFAM, Brasil. Recuperado: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/desigualdades-raciais-no-brasil-e-suas-multiplas-dimensoes/?-

gclid=EAIaIQobChMI9bzi6Z-l7AIVwtSzCh0gCA47 EAAYAiAAEgL-zYvD_BwE>.

Lopes, J. (2019). Uma paisagem urbana contemporânea: os coletivos de cultura jovens. Em: Montechiare, R.; Medina, G. (org.). *Juventude e educação: identidades e direitos*. São Paulo: FLACSO.

Magnani, J. G. C. (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15(32).

Migliorin, C. (2012). O que é um coletivo. Em: Brasil, A. (org.). *Teia 2002-2012*. São Paulo: IMS.

Munanga, K. (2012). Negritude e Identidade negra ou Afrodescendente: um racismo ao avesso?. *Revista da ABPN*, 4 (8).

Nabudere, D. W. (2008). Research, activism and knowledge production. Em: Hale, C. R. *Engaging contradictions Theory, Politics and Methods of Activism Scholarship*. University of California Press.

Nascimento, B. (Roteirista); Gerber, R. (Diretora/Produtora). (1989) *Ôrí*. [Documentário] 91 min. São Paulo:Angra Filmes Ltda.; Fundação do Cinema Brasileiro.

ONU. (2013). *Proclamación del Decenio Internacional de los Afrodescendientes*. Resolución aprobada por la Asamblea General el 23 de diciembre de 2013. Recuperado: <https://undocs.org/es/A/RES/68/237>.

ONU. (s.d. a). *Programa de actividades Del Decenio Internacional para los Afrodescendientes*. Recuperado: <https://www.un.org/es/observances/

decade-people-african-descent/programme-activities>.

ONU. (s.d. b). Antecedentes | Naciones Unidas. Recuperado: <https://www.un.org/es/ observances/decade-people-african-descent/background>.

ONU News. (2016). Teto de 20 anos para gasto público no Brasil viola direitos humanos. (2016, 9 diciembre). ONU News. Recuperado: <https://news.un.org/pt/story/2016/12/1571 101-teto-de-20-anos-para-gasto-publico-no-brasil-viola-direitos-humanos>.

PNAD. (2020) Características gerais dos domicílios e dos moradores 2019. *PNAD Contínua*. Informações atualizadas 26 maio 2020. Recuperado: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visua lizacao/livros/liv101707_informativo.pdf>.

Silva, T. D.; Goes, F L. (org.) (2013). *Igualdade Racial no Brasil*. Reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes. Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA). Rio de Janeiro.

Slam Manguinhos. (2019, 4 outubro). Slam Manguinhos: Poesia favelada abrindo seus caminhos! *Mídia1508*. Recuperado: <http://www.midia1508.org/2019/10/04/slam-manguinhos-poesia-favelada-abrindo-seus-caminhos/https://www.facebook.com/slammangui nhos/>.

Speed, S. (2008). Forge in dialogue: toward a critically engaged activist research. Em: Hale, Charles R. *Engaging contradictions Theory, Politics and Methods of Activism Scholarship*. Universityof California Press.

Zibechi, Raúl. (2018). Ciclo progressista chegou ao fim e está em crescimento uma nova direita. Entrevista especial com RaúlZibechi, realizada por Victor Necchi, trad. Henrique Denis Lucas. *Revista IHU On-line*, 4 julho 2018.

CAPÍTULO 13

Sensemayá, sones negros de letras cubanas.

Analia Bianchini

Introducción

Nacido en Camagüey en 1902, Nicolás Guillén fue a lo largo de su vida un representante sin igual de las letras, reconociéndose como el más alto exponente de la literatura cubana.

La musicalidad que se asoma en cada creación de Guillen trae una esencia rítmica que porta su propio andamiaje sonoro, vertebrando su poesía; colocando su creación como simiente de motivos musicales y al mismo tiempo, por elección y compromiso del poeta, trae con su presencia las voces de la negritud, dejando un legado de reivindicación de valores negados por la trata esclavista.

En palabras de Fernando Ortiz, los músicos y autores populares solo le dan letra al deseo de los pueblos; y será fortificando la enseñanza de esas producciones musicales que donde quiera que canten esos pueblos cantarán las patrias, donde quiera que canten las patrias, sus cánticos y voces darán a la negritud una filosofía de iniciativa histórica (Depeste, 1969: 10).

Esta musicalidad intrínseca que en cada frase instaló la mitología yoruba en la literatura, fue un posicionamiento que contó con algunos ejemplos anteriores, ejemplos que fueron recogidos por el autor como sino para su creación. Desde allí transformó el lirismo en la militancia del Folklore Negrista, visualizando el modo de vivir del negro, no solamente en Cuba sino en toda Latinoamérica.

En las próximas páginas tomaremos algunas creaciones musicales inspiradas en el poema Sensemayá, que fue publicado en West Indies, Ltd en 1934, haciendo especial hincapié en un análisis sobre la creación de quien fuera contemporáneo de Nicolás Guillen y su amigo, Silvestre Revueltas. Su obra, *Sensemayá*, fue estrenada en 1937 inicialmente para orquesta de cámara, y posteriormente contó con un arreglo para orquesta e innumerables presentaciones a cargo de los más afamados directores a lo largo del mundo. No obstante, y tal lo que plantea Coriún Aharonián, en los institutos de formación en música, no es frecuente que se trabaje y difunda la obra de este y otros autores latinoamericanos, confirmando que aun hoy el sistema intenta el predominio de lo europeo e impone con su acción colonizadora, una escala de valores, en la que el repertorio europeo es más y lo «no europeo» es menos (Aharonián, 2012: p. 21).

Sin embargo, existen experiencias que buscan revertir esta mirada: nos focalizaremos en una propuesta pedagógica, desarrollada a partir de este poema en la ciudad de Buenos Aires, con alumnos de Formación Docente en el barrio de San Cristóbal. El centro de esta propuesta está

basado en la contextualización de la obra artística, la palabra hablada, y la construcción colectiva de climas sonoros.

El artista y su tiempo

El 10 de julio de 1902, nació en Camagüey, Cuba el poeta más trascendente de las letras cubanas: sus primeros poemas y creaciones datan de sus años en el Bachillerato en Ciencias y Letras. Entre 1918 y 1921, el autor compila su primera colección de poemas llamada «Cerebro y corazón» que sería publicado muchos años después. Desde su juventud frecuentaba las sociedades negras donde intercambiaba sus experiencias y creaciones con otros representantes de las letras cubanas, y fue luego de varios ensayos publicados en diarios y revistas que, en 1930, ve la luz sus «Motivos de Son».

Desde esta obra, que fuera publicada por primera vez en uno de los periódicos negros de mayor representatividad en el periodismo de su tiempo, «Ideales de una raza», puede vislumbrarse el rumbo que le interesaría transitar en su vida y obra a este autor cubano: participar en el debate y la construcción del rol del negro en la sociedad, visibilizando su cultura, su filosofía, su ritmo en el ser y el hacer.

Sus aportes al movimiento negrista volvieron los ojos sobre la conformación afrohispana de Cuba, la revalorización de los valores artísticos, políticos, culturales y humanos del Negro ante la discriminación o la esclavitud muy arraigadas en la cultura nacional cubana (Guillen, 1994: p. 44).

No obstante, su obra no estuvo exenta de críticas y fue calificada en más de una ocasión como una expresión que tenía como intención abonar al segregacionismo, generando «discriminación literaria». Contrariamente a ello, Nicolás Guillén proponía una mirada que no enfrentaba una poesía «blanca» con una poesía «negra» sino que expresaba el proceso social cubano en una lenta fusión artística, social y espiritual (Depestre, 1994: p. 122). Esa fusión que rescata entre otros el aporte de la mitología yoruba a la literatura, dio a autores como Emilio Ballagas, José Antonio Portuondo, y el propio Guillén entre otros, esta prolífica obra literaria enriquecida por la visión cultural africana.

Hacia 1934 se sumó a las filas del Partido Comunista, hecho que también se vio reflejado en su creación y publicaciones, dado que a partir de este viraje tuvo contacto con diferentes escritores luego de la invitación a sumarse a la Liga de Escritores y artistas Revolucionarios. Fue invitado entonces a México y España junto con otros intelectuales como Octavio Paz, Juan de la Cabada y Silvestre Revueltas, para participar de congresos por la defensa de la Cultura en diferentes ciudades y fue este un inicio para una vocación revolucionaria que tiño sus letras y poesía, ensanchando sus convicciones militantes y su interés por la protesta social.

¡Aquí estamos los negritos!

Para varias investigaciones sobre el poema Sensemayá, el antiguo ritual de «matar la culebra» ha sido el que enmarca la temática escogida por el autor: un ritual que paso a formar parte del folclore y los carnavales

en sitios como Tenerife; habiendo llegado hasta allí de la mano de emigrantes canarios. El poema culmina cuando el negro mata a la culebra, representando en este acto una alegoría de la liberación (Kolb y Aktories, 2011: p.280). El antropólogo Fernando Ortiz explicita la esencia cultural de la creación africana enumerando cualidades que vertebran el arte desde la filosofía religiosa. Fernando Ortiz relata que «matar la culebra» es una danza afro cubana escenificada en el Día de Reyes, donde los negros recorrían las calles para pedir aguinaldo.

Este ritual de Negros esclavos en su recreación, se desarrolla con la peregrinación de un coro que rodea al dúo compuesto por el Mayoral, quien con su látigo le pedirá reiteradamente al Negro que mate la culebra. La alternancia de recitado entre ambos personajes es acompañada por el coro de negros que intervendrá en reiteradas ocasiones con estribillos estructurando este contrapunto. Cuando el Negro mata la culebra, el coro de negritos sale a pedir entre el auditorio el dinero del aguinaldo para marcharse. Esta comunión entre toque, canto y teatralización con una profunda raigambre ritual, es un eje sincrético e indisoluble que se encuentra presente en el hacer de la cultura cubana de origen yoruba.

En la estructura del poema de Nicolás Guillen, hay también estribillos que musicalizan y vertebran el ritual que da muerte a Sensemayá. El recitado de este poema cobra un giro vital y dinámico en la voz de su autor, quien clarifica y deleita al oyente con el ritmo y la prosodia negros. Escoge dos estribillos que se resignifican en su recitado*, Mayombe bombe Mayombe,* y posteriormente el título del poema: *Sensemayá.* Puede afirmarse que el primer

estribillo hace alusión al Palo Mayombe, religión chamánica de raíz bantú del Congo, que posee elementos de espiritismo y también del catolicismo europeo. Esta creencia se fundamenta en torno a una jerarquía de espíritus que se encuentran en la naturaleza toda, y también en torno a los muertos que habilitan las acciones que los sacerdotes santeros ejercen en el culto. Este estribillo en la voz de su autor se resignifica, dado que no representa una reiteración vaga y monocorde, como puede percibir en la primera impresión un lector desprevenido. Muy por el contrario, esta construcción que forma parte del discurso literario, transfiere musicalidad que es esencia del Ser negro. A lo largo del poema estos estribillos posicionan la salmodia como representativa de la naturaleza dialoguista del canto negro africano.

Fernando Ortiz explicita con claridad estas dos miradas en torno a la música y la concepción estética: la música negra tiene una función colectiva primordial, religiosa, utilitaria y dramática, dando cuenta también de otro modelo estético que el que propone la moderna sociedad blanca; donde la música es segmentaria, de un momento, un mero apéndice ocasional del cotidiano (Ortiz, 1985: p. 41).

Por otra parte, el canto y la construcción antifonal en las comunidades negras remiten a formas interlocutorias y dialogísticas que se ven plasmadas en todas las creaciones musicales latinoamericanas de raíz negra. Fernando Ortiz manifiesta que el negro africano no está solo porque lo acompaña siempre el cosmos, que lo circunda, que habla con él, intercambia con él en su cotidiano y en el canto también se plasma ese coloquio (Ortiz; 1985, p. 44). Aunque en la reiteración solo se escuche un aparente monólogo,

este no es sino la parte audible de un diálogo donde quien responde habla un lenguaje insonoro, por su naturaleza divina o lejana (Ortiz 41,1985). El canto del negro africano es coloquio, y es ese dialoguismo el que da lugar a las reiteraciones y antífonas que son respondidas alternándose estribillos e improvisaciones. Es este espíritu dialoguista el que se cuela en las creaciones musicales de raíz afro, en cada creación estética.

Leonardo Acosta enuncia algunos principios de la música africana, donde lo cíclico, mal interpretado como «monótono» por la cultura europea blanca, simboliza el ciclo vital de la vida humana. Un motivo musical puede en su repetición también recrearse, sin alterar una estructura propuesta, y desde allí reflejarse esta recreación en la forma antifonal, de «llamado y respuesta» manteniendo estas creaciones una profunda raigambre en la concepción filosófica del mundo (Acosta, 1982: p. 185). Por otra parte, la estructura de la música africana, según analiza este mismo autor, se muestra flexible, sin alterar la estructura básica, agregando fragmentos que se reflejan en la forma antifonal que enuncia también Fernando Ortiz, donde un coro repite una parte mientras el solista introduce variaciones. Con esta estructura Nicolás Guillén, replica en la creación de este poema la esencia religiosa, antifonal y comunitaria de la literatura Negra.

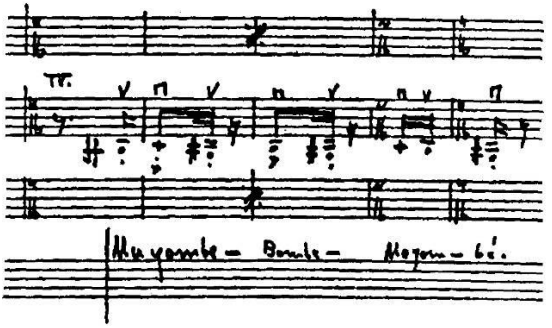
Silvestre Revueltas: la culebra tiene los ojos de vidrio

El creador musical mexicano, Silvestre Revueltas, tomó el motivo de Sensemayá para crear una obra que responde a características del negrismo anteriormente mencionadas, las mismas que vertebran la obra de

Nicolás Guillen. Realizaremos un breve análisis del primer tema de la obra, donde pueden encontrarse algunas características puntuales, también tomadas por el escritor cubano para su poema.

La obra que Revueltas «devolvió» al poeta cubano dedicándosela, vio la luz con una primera versión en 1937 para conjunto de cámara, poniendo como característica en su creación el protagonismo de franjas rítmicas y tímbricas que pueden dar cuenta de una paráfrasis confrontativa entre el santero y la culebra. Un año después de su estreno en versión de cámara, se sumó la versión para orquesta y el poema sinfónico conto con un gran protagonismo de células rítmicas de acción acumulativa y una gran riqueza tímbrica. Graciela Paraskevaídis, musicóloga argentina, asocia la característica del marco rítmico reiterativo, no al ostinato europeo, sino que responde a la complejidad rítmica de la música africana que es tomada en el poema del autor cubano como parte de su estructura y no como forma o patrón de un esquema previsible. Esto coloca al compositor en un espacio enraizado en su ambiente geo-socio-cultural.

La musicóloga también cita que en la partitura original, el compositor escribió en lápiz algunas palabras del poema, como «Mayombe bombe mayombé», fragmento que también es resaltado en el texto por el poeta, dejando estas «pistas» no como fragmentos rítmicos figurativos sinomás bien como un fragmento permeado por la rítmica poética original, (Paraskevaidis, 2011: p. 28) dando cuenta de un entretejido tímbrico sinfónico que en el inicio de la obra musical intenta transmitir la misma atmosfera ritual de la frase que da comienzo al texto.



. **Imagen 1.** (Kolb y Gonzales Aktories, 2011: p. 288)

El juego tímbrico del inicio de la obra encargado a la percusión y el clarinete bajo retrata el movimiento sinuoso y vivo de la serpiente, remarcado con el intervalo de segunda menor que va plasmando en el pasaje que da inicio a la obra un andar tensionado y sinuoso.

A continuación, da inicio un importante fragmento, comienza el ostinato que desarrolla el fagot y que está compuesto por siete notas sostenidas a lo largo del desarrollo de la composición, en forma prácticamente ininterrumpida, presentando los ciclos rítmicos que retomará más tarde la percusión al finalizar la exposición del primer del tema, otorgándole entonces a esta propuesta un importante protagonismo. El rol asignado a los fagotes que llevan adelante este motivo a lo largo de la obra, asocian el instrumento al grupo de percusiones en una franca alternancia de tesituras. Este gesto de reiteración cíclica propone una alusión al recurso que el mismo Guillen tomo en cuenta para la escritura del poema. (Acos-

ta,1982: p. 184). Este fragmento constituye la base embrionaria de las cuales derivan los demás elementos y frases rítmicas de la obra, siendo retomado por los trombones en el numeral 8, incrementando la tensión armónica en la última corchea con un tritono más en la segunda menor (Alarcón Carreño.45, 2012).

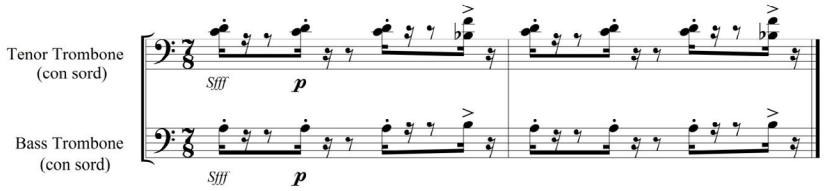


Imagen 2.

El gesto compositivo cíclico y sostenido del comienzo, puede asociarse a la ejecución de diferentes tambores que, en una reconstrucción ritual, sostienen su sonoridad durante el desarrollo de todo el tiempo.

Revueltas sostiene en el transcurso de su obra como recurso expresivo, y narrativo si se quiere, la complejidad polirrítmica y cambiantes construcciones tímbricas que se prestan al desarrollo del ritual. En el segundo tema, Gabriel Alarcón Carreño, en su tesis sobre el Análisis e interpretación de la obra *Sensemayá*, analiza que se suma en este fragmento la densidad rítmica y tímbrica en un claro clímax frente al momento del sacrificio de la culebra. La marcha ritmo-texto en esta composición se realiza de manera clara. A lo largo de la obra la orquestación da cuenta de

una íntima relación y en la conducción de las voces avanza rítmicamente el texto que da cuenta del ritual.

Los bronces así mismo son escogidos por el autor para el desarrollo melódico de los temas, de las obras en registro agudo y brillante (Alarcón Carreño, 2012: p. 68). Es entonces que el peso del desarrollo temático no cae específicamente en las cuerdas, como se observan en otros periodos y composiciones sinfónicas anteriores, encontrándose un claro viraje a metales, bronces, maderas que serán explorados en sus posibilidades tímbricas y también técnicas.

La orquestación de esta obra, así como toda la obra del compositor, cuenta con algunas particularidades que son propias de sus intenciones tímbricas y discursivas. Los instrumentos de percusión, por ejemplo, cumplen importante relevancia, encontrándose presentes en este caso a lo largo de toda la obra, realzando la comunión entre música y texto. Revueltas no propone una obra «basada» en la temática del ritual, el poema sinfónico es el ritual descripto por Guillen y avanza palmo a palmo las palabras del poema en los diversos fragmentos de la obra a lo largo del arreglo orquestal.

Sensemayá, relato de experiencia

La figura de Silvestre Revueltas en su rol como compositor es resaltada por el Musicólogo Coriún Aharonián, quien lo califica como el «compositor de mayor estatura entre los años 20 y 30» (Aharonián, 2012: p. 101). No obstante, esta figura como la de otros compositores, acadé-

micos y escritores es invisibilizada, postergada, colocada entre música de «vencidos», en sistemas educativos latinoamericanos donde aún hoy se reivindica una educación europea y europeizante, pero «gratuita y obligatoria para todos» (Aharonián, 2012: p. 26).

Comprometerse y posicionar estos autores en las currículas, resaltando el valor de su obra, pero sobre todo la riqueza cultural que implica su aporte, requiere de un compromiso ético, pedagógico y también político. Esto coloca a los actores de la educación frente a la construcción de trayectos de formación y la construcción de materiales y recursos, dado que son saberes alejados por la expansión cultural imperialista europea y occidental y, por lo tanto, no abordados ni como material educativo ni como sólido contenido curricular en la formación docente.

Aharonián sostiene que «se supone que los sometidos no deben generar teoría sobre sí mismos». Esto deja pre supuesto que América no está «habilitada» para generar modelos musicales o académicos cultos, y en este sentido, las universidades, las academias, o bien los conservatorios o la escuela misma; son centros europeizantes que aún hoy replican en muchos casos, viejas matrices que funcionan como parámetros por donde se evalúan los elementos artísticos y las creaciones; comparándolos en todo momento con una escala de valores europea, que propone el *Standard* o tamiz a partir del cual siempre está establecida la idea de «normalidad» (Aharonián, 2012: p. 21). No obstante, estas latitudes poseen en un ethos propio su música, pero también sonidos que le son propios, e históricamente se replican, resuenan y resisten a los embates más cruen-

tos. Sobre esta mirada, escoger autores contextualizando sus obras para volver a hacer presentes esos mundos, son elecciones que posicionan acciones educativas concretas.

Abordaremos entonces el desarrollo de una experiencia realizada en el barrio de San Cristóbal, en la Ciudad de Buenos Aires, en el marco de un curso de Lenguajes Artísticos Expresivos; desarrollada en una de las escuelas Normales Nacionales más antiguas de la ciudad, que brinda formación a maestros primarios. La propuesta está encuadrada en la sonorización y contextualización de la obra del poeta cubano y la obra Sensemayá.

Esta propuesta que describimos está desarrollada con adultos sin experiencia de ejecución instrumental o coral previa, entendiendo, no obstante, que las principales experiencias musicales desarrolladas a lo largo de la vida, son las experiencias de escucha, una actividad musical universal cercana a todos los oyentes desde la infancia, como producto de la cultura y correlato de socialización. Esto propone según diversos autores, un abordaje más amplio sobre la práctica musical, como una experiencia que excede a la práctica instrumental, posicionando a la acción musical de la escucha como un «producto cultural nacido de la interacción de personas con historias en contextos culturales e históricos específicos» (Inda, 2018: p. 106).

La propuesta está encuadrada en el ámbito de la cátedra del Lenguaje Artístico Expresivo Musical, ejemplificando el eje *Contextualización*, que

se encuentra desarrollado en el diseño curricular de Educación Primaria de la Ciudad de Buenos Aires. Nos proponemos de esta manera, brindar a los estudiantes el abordaje transversal de un tema, que enriquezca el desarrollo de los contenidos del aula y coloque en tensión la selección de materiales para el desarrollo de las temáticas. La problematización así mismo gira en torno del posicionamiento ideológico-cultural, cuestionando la reproducción de modelos de consumo, el rol de la institución escolar y los docentes como responsables de la transmisión cultural.

El proyecto áulico presentado interactuaba con el proyecto de Radio desarrollado en la escuela, siendo que el producto final era justamente grabar un insumo que sería difundido en el aire de la radio institucional, generando así recursos y conocimientos desde la práctica áulica y la investigación colectiva.

En la clase nos proponíamos, entre otros objetivos, ejemplificar que el abordaje temático y la selección de propuestas artísticas o literarias podía estar ligada a la identidad propia, a autores locales, regionales o latinoamericanos; profundizando en la contextualización de la obra y su autor para responder, ilustrar y problematizarla propia identidad como docentes y promotores de una propuesta geoculturalmente situada.

La puesta en marcha implicó, en un primer paso, brindar a la clase el texto para su lectura en voz alta, y luego se procedió a la audición del recitado por parte del autor del poema Sensemayá. Devenida de la audición, se propuso a los y las estudiantes comentar particularidades estilísticas de

la poseía negra que pueden percibirse en el recitado: los estribillos o los ciclos rítmicos remarcados especialmente por el autor, entre otros; explicitando las razones de este particular recurso expresivo que fueron anteriormente detallados aquí. Nos propusimos rescatar a partir del recitado del autor, el espíritu literario, histórico, político, plasmado en las letras de Guillén, resaltando su expresividad que re jerarquiza los recursos puestos en juego en el poema.

El autor y su obra en todo momento son parte de ese contexto que les da el origen; es por esto que se problematizó y contextualizó la creación del poeta a partir de bibliografía proporcionada, explicitando la situación política y social de su tiempo, su militancia y adhesión al Partido comunista, como hecho que le permitió desarrollar junto con otros intelectuales, la participación en el trabajo revolucionario de su época.

Así mismo se explicitó a los estudiantes a lo largo del desarrollo de la propuesta, que aquellas particularidades percibidas en la audición, podrían situarse como recursos expresivos propios de la musicalidad africana: la reiteración, la forma estrófica cíclica, la sonoridad resaltada en cada fonema. Esto resalta a la palabra como parte del recurso sonoro expresivo, no actuando solamente como un medio ilustrativo o como un recurso narrativo, sino que muy por el contrario es ella el halito vital de los objetos y elementos naturales para ser activas las cosas, influyendo en los seres vivos. *Nomo* es la fuerza vital que todo lo vivifica, todo lo obra (Jahn, 1963: p. 171).

La palabra forma entonces parte de ese ethos histórico y cultural que permaneció en la diáspora africana durante siglos, y que será retomada como recurso también en la sonorización del poema.

Dada la propuesta de sonorización, se establecieron criterios que situaron en el texto *núcleos sonoros* que, en términos de Inés Regla, son definidos como todo aquello que puede ser «sonorizable». En esta primera definición pudimos situar aquellos estímulos sonoros referenciables con un solo tipo de sonido (culebra, por ejemplo) u otro, que para ser sonorizado requiere de la sumatoria de sonidos de diferente cualidad (por ejemplo, el rumor de árboles). Así mismo la autora mencionada realiza una calificación de núcleos simples (con un solo sonido) y núcleos sonoros complejos (una tormenta, por ejemplo) (Regla, 2008: p. 44).

La búsqueda de diferentes versiones musicalizadas de este poema, entre las cuales se puede citar: el grupo chileno Inti illimani, la versión para coro de José A Rincón, la cantante española Ana Belén y otros ejemplos aportados en la clase, fueron referentes de la versión de sonorización y recitado a construir por parte del grupo.

Posteriormente seleccionaron, según sus criterios, cuáles serían núcleos sonoros o en qué momento pensaban un fragmento que reprodujera un clima, y con qué materiales se llevaría adelante la sonorización. A tales fines, fueron proporcionados al grupo idiófonos por sacudimiento, frotación, percusión y membranófonos, para que se pudieran seleccionar grupalmente los más apropiados para lograr la sonoridad deseada y los

roles asignados colectivamente para llevar adelante la tarea. Posteriormente se procedió a formalizar el esquema de sonorización con una grabación a modo de «maqueta» que proporciono una guía para lo que posteriormente seria registrado en el estudio de grabación de la Institución.

De manera clara, al finalizar esta propuesta en la clase se conversó sobre la elección del material cultural a trabajar, visibilizando la tensión entre la hegemonía de autores y compositores instalados, retomando entonces una construcción posible, que coloque en el centro de la escena el porqué de la escuela. Algunas reflexiones surgidas en torno a la acción de acercar estos autores, nos permitieron pensarnos en una respuesta posible, que surge de una mirada sobre nosotros mismos, argentinos, americanos, con una historia que nos es propia y que a su vez nos permite saber mirar mejor aquello que nos rodea, poniendo en juego una lectura que es propia, que es construida desde una realidad que nos permite entrever relaciones de significado real, habitando escuelas, compartiendo la Patria y la Infancia.

Referencias bibliográficas

Acosta, L. (1982). *Música y descolonización*. La Habana: Ed. Arte y Literatura.

Alarcón Carreño, G. (2012). *Análisis e interpretación de la obra Sensemayá*. Trabajo de grado parcial para título de Maestría en Música. Medellín: Universidad EAFIT.

Aharonián, C. (2012). *Hacer Música en América Latina*. Montevideo: Ed. Tacuabé.

Aharonián, C. (2013). *Educación, Arte y Música*. Montevideo: Ed. Tacuabé.

Depestre, R. (1994). *Orfeo negro*. Santiago de Chile: Ed. talleres Gráficos Mosquito editores.

Inda, M. L (2018) Biografías sonoro-musicales y su implicancia en la tarea educativa. En Spravkin, M.; Contreras Braillard, M. y Garrido, R. M. (Comp.). *El arte en la trama de la escuela infantil*. Buenos Aires: Ed Novedades educativas.

Guillén, N. (1998). *Songoro cosongo. El son entero*. Buenos Aires: Ed. Losada.

Jahn, J. (1963). *Muntu: las culturas de la negritud*. Madrid: Ed Guadarrama.

Kolb, R. y Gonzales Aktories, S. (2011) Sensemayá, entre rito, palabra y sonido: transposición intersemiótica y ecfrasis como condiciones de una mitopoiesis literaria y musical. En González Aktories, S. y Artigas Albarelli, I. (eds.) *Entre artes, entre actos : Écfrasis e intermedialidad*. México DF: Bonilla Artigas Editores.

Morejón, N (1994). *Recopilación Textos Nicolás Guillén*. Santiago de Chile: Ed. Talleres Gráficos Mosquito editores.

Ortiz, F. (1985). *Los bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Ortiz, F. (1991). *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de ciencias sociales.

Regla I. (2008). *La sonorización;* en *Aprender a cantar y a escuchar*. Buenos Aires: Ed. Novedades Educativas.

Rodriguez, N. (1994). *Guillen va con la Música*. Santiago de Chile: Ed. talleres Gráficos Mosquito editores.

Sarusky J., Feijoo, S., Bianchi, C. y Morejon, N. (1994). *Conversación con Nicolás Guillen*. Santiago de Chile: Ed. talleres Gráficos Mosquito editores.

Schafer, M (2007a). *Cuando las palabras cantan*. Buenos Aires: Ed Melos.

Schafer, M (2007b). *El Rinoceronte en el aula*. Buenos Aires: Ed Melos.

Paraskevaidis G. (2011). *Homenaje a Silvestre Revueltas*. Disponible en: <http://www.gp-magma.net/>.

CAPÍTULO 14

Impresiones sobre afrodescendencia cubana a partir de la correspondencia de Fernando Ortiz

Omer Freixa

Revisar la correspondencia de Fernando Ortiz Fernández en el período 1920-1962 acusa el inmenso saber de este hombre y los vínculos que tendió con un sinfín de intelectuales y personalidades ilustres de su época, de diversas nacionalidades, ocupaciones y profesiones, en un clima de cordialidad y donde los conflictos no son abundantes (si se tiene en cuenta la gran cantidad de cartas) pero cuya presencia muestra el apasionamiento y la convicción de este intelectual. Tomando como tema central la presencia africana y afrodescendiente en su patria[128], sobre la cual dijo «Cuba sin el negro no sería Cuba» (Barnet,

128 La cual data desde los albores de la conquista y la colonización. Entre 1513 y 1517 el rey Carlos I de España autorizó el ingreso de personas esclavizadas y ese tráfico constituyó un flujo permanente que contabilizó para la isla, en 1534, la presencia de 1.000 personas en cadenas y extraídas a la fuerza de África. Alrededor de mediados del siglo XVIII, de unos 170.000 habitantes, casi la mitad era de origen africano, entre individuos esclavizados y otros libertos. Según un cálculo del naturalista y explorador alemán Alexander von Humboldt, de 1521 a 1763 solo fueron importadas 60 000 personas esclavizadas a la isla, lo que indica que en los primeros siglos la esclavitud no fue tan importante para la economía insular pero,

2015), el presente artículo está estructurado del siguiente modo. En su primera parte, se presenta una descripción acerca de las características generales de la correspondencia: los destinatarios, los intercambios y las solicitudes, sus publicaciones, su vida personal y académica, por un lado, y, luego, se abordan ejes temáticos puntuales: el conflicto, observaciones sobre temáticas poco o nada estudiadas, el combate al racismo y las discriminaciones, y la relación de Ortiz con lo estudiado, desde una perspectiva personal.

Características generales de la correspondencia

Las relaciones que el estudioso cubano tendió con muchas personas, a lo largo de los cuatro volúmenes de correspondencia, se acompañan de las menciones de obras del antropólogo y también ediciones de revistas

con el desarrollo del siglo XVIII eso cambió, el volumen de la trata aumentó gracias al boom azucarero. De modo que, entre 1763 y 1790, más de 30 000 «piezas de ébano» entraron a Cuba, de acuerdo a Humboldt. En definitiva, el arribo de mano de obra esclavizada no se detuvo hasta la abolición de la esclavitud, en la década de 1880. En efecto, cerca de 200 000 se importaron de 1853 a 1880. Hoy la isla posee alrededor de 11 millones de almas y, según las estadísticas oficiales, el 9 % es afrodescendiente, aunque ese porcentaje no coincidiría con la realidad.

(como *Estudios Afrocubanos*[129], *Archivos del Folclore Cubano*[130] y *Ultra. Cultura Contemporánea. Revista de Revistas*[131]) junto, e implícitamente, a la gentileza del autor al consignarse en la escritura la próxima recepción de ejemplares para sus destinatarios (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, pp. 111-112), así como el intercambio de libros y artículos de sus contrapartes. También se pueden observar diversas solicitudes que se le hicieron a Ortiz sobre colaborar en determinadas publicaciones y las que solicitó él para sumar a las referidas. Por ejemplo, el pedido, mediante carta fechada el 20 de noviembre de 1936, para incluir un texto suyo en la *Encyclopaedia of the*

129 Órgano de divulgación de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, institución fundada por Ortiz, junto al historiador Emilio Roig de Leuchsenring, en abril de 1936, con la intención de estudiar y difundir las principales manifestaciones de la cultura de origen africana en Cuba y el mestizaje. La misma estuvo integrada por grandes personalidades del ambiente cultural de la isla como el poeta afro Nicolás Guillén, el compositor y violinista Amadeo Roldán y el investigador Rómulo Lachatañeré, entre otros. El historiador, antropólogo y pedagogo haitiano Jean Price-Mars fue socio de honor a la vez que era senador y presidente de la Academia de Historia de su país, además del político e historiador trinitario Eric Williams, el literato peruano Fernando Romero y Du Bois, entre otros.

130 Fundada por Ortiz junto al diplomático y escritor José María Chacón y Calvo, en 1924, como órgano divulgativo de la Sociedad del Folclore Cubano. Fue la primera publicación insular dedicada completamente a temas del folclore y las tradiciones populares. Su tirada llegó hasta el año 1930.

131 Publicación de carácter mensual creada por Ortiz en 1936 y que se publicó hasta 1947. Reunió artículos y reseñas sobre diversos temas de actualidad y sobre la cultura mundial, ofreciendo noticias de interés cuyo valor llega hasta el presente. De las revistas que creó, fue a la que más tiempo le dedicó.

Negro, compilada por el afamado investigador estadounidense W. E. B. Du Bois o, al sociólogo, filósofo e historiador español Luis RecasénsSiches, el 30 de marzo de 1939, de la inclusión de un artículo intitulado La esclavitud en América en la *Enciclopedia Jurídica y Sociológica Hispanoamericana* (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 365).

Un primer aspecto importante de la correspondencia es que la misma permite ver que Ortiz tuvo relacionamiento con las personalidades más ilustres del campo de los estudios culturales de su época, como Du Bois, una de las voces más reconocidas del continente en estudios afro. Con el antropólogo Bronislaw Malinowski, fundador de la corriente funcionalista y de origen polaco, el cubano intercambió varias cartas. En una de estas, con fecha 25 de octubre de 1940, el autor de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* le envía un ejemplar de la obra de reciente publicación, luego le solicita, dado que la obra se estaba vendiendo muy bien como da cuenta, colaborar en la gestión de una nueva edición en relación a la traducción al inglés y, volviendo a la carta de octubre, le agradece nuevamente por su contribución a la introducción del trabajo en cuestión (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 6). En efecto, esas páginas, escritas por Malinowski en la Universidad de Yale, fueron publicadas bajo el título La transculturación, su vocablo y su concepto como artículo en la *Revista Bimestre Cubana*[132].

132 Fundada en 1831, y sobre la cual Ortiz reanudó su publicación, a partir de 1910, y a la par que comenzó a dirigirla, hasta 1959, siendo su antecesor el ilustre intelectual cubano José Antonio Saco (1797-1879), motivo de orgullo para el antropólogo y etnólogo.

Las personalidades destacadas del ámbito intelectual también fueron cubanas en el intercambio epistolar, como el caso del investigador y escritor afro Rómulo Lachatañeré, del 15 de febrero de 1941, en donde subyace el conflicto con el grupo del antropólogo e historiador estadounidense Melville Herskovits, tema que vuelve a aparecer sucesivamente en otras comunicaciones, con otros colegas. Otro cubano que aparece en la correspondencia es el destacadísimo poeta y periodista afro Nicolás Guillén, a quien Ortiz elogia por el reciente lanzamiento de *Motivos de son* en carta del 3 de mayo de 1930 (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 36). Guillén vuelve a aparecer en la correspondencia (mayo de 1941) cuando el emisor lo invita a dar un curso de verano sobre la cultura cubana en el ciclo de conferencias de la Institución Hispanocubana de Cultura[133] (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 35).

Un segundo aspecto significativo es que el seguimiento de la correspondencia permite dar cuenta de la fecha de publicación de varias de sus obras, pues en numerosas partes de la correspondencia su autor fue dando cuenta del progreso de la escritura (como en el caso de su libro *Los instrumentos de la música afrocubana*, publicado entre 1952-1955, en cinco volúmenes) y en otras ocasiones solicitando opiniones y/o aportes a los

133 Fundada por Ortiz, en noviembre de 1926, en el seno de la Sociedad Económica de Amigos del País, lugar en el que tres años antes se había creado la Sociedad del Folclore Cubano. La IHC fue, de las instituciones culturales, la de mayor duración y de una gran importancia. Funcionó por un total de 16 años, hasta 1947. En este espacio se dieron varias actividades científicas, artísticas y académicas de vanguardia. Contó con tres órganos de divulgación, incluida la revista *Ultra* (ver nota 131).

receptores acerca de sus próximos volúmenes (o las ya publicados) entre esa copiosa correspondencia. En materia de la labor como investigador de Ortiz, es frecuente cruzarse en la correspondencia con casos en los cuales él solicita permiso para que le abran las puertas o el envío de fotografías para poder ilustrar sus trabajos (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 397). Por ejemplo, en carta a Balbino González, jurista cubano, el 27 de julio de 1927 Ortiz le escribió para solicitar permiso para investigar en los archivos de la audiencia sobre ñañiguismo, puntualmente en torno a un personaje importante del mismo acusado de homicidio y sentenciado a varios años de cárcel (Pérez Valdés, 2014: Vol. I, p. 149).

En una tercera impresión, la lectura del intercambio epistolar permite descubrir (aunque no sea siempre la centralidad de los temas a tratar) el devenir de la historia política cubana pero, principalmente, destacan algunos de los rasgos biográficos más salientes del pensador cubano, como la evolución de su vida personal y familiar, además de la agenda de viajes y su intervención y/u organización en actividades y espacios académicos de diversa índole, en Cuba y en el extranjero.

En particular, último ítem en relación a las cuestiones personales del autor, en el último de los volúmenes (1950-1962), Ortiz va advirtiendo el deterioro progresivo de su salud que lo fue alejando, como explica, gradualmente del quehacer académico y lo obligó mayormente a estar postrado siendo esta la única forma en que pudiese escribir en los últimos años. El 6 de octubre de 1950 comunicaba que padecía problemas cardíacos. En efecto, a lo largo del tomo, los problemas de salud se acre-

cientan y, en consecuencia, quien lee puede advertir signos de desánimo en el antropólogo. En diciembre de 1952 agregó haber sufrido una neuritis sacro-ilíaca y, el 4 de marzo de 1957, a la pérdida previa de visión en el ojo derecho sumó que comenzaba a padecer disminución en el otro (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, pp. 189 y 357). A fines de 1960 se excusó por padecer «úlceras, artritis, diabetes, taquicardia, etc.», agregando que, en sus ochentas, ya eran más de dos años que no escribía (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 430).

De todos modos, el deterioro de su salud se anuncia con anterioridad. Al historiador puertorriqueño Richard Pattee, el 19 de marzo de 1942, le responde frente a deseos de él de recuperación por la operación de fines del año anterior tras la cual quedó afectada parcialmente su vista. En enero de 1945 escribió haber tenido un ataque reumático que «me ha invalidado para el trabajo durante algún tiempo» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, pp. 75 y 222).

El último aspecto de carácter más general es, dentro de la progresión de la obra publicada del autor, las menciones a proyectos, algunos de los cuales quedaron sin hacer («en el telar», como acostumbraba a decir) (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 338) y, en el caso de afrodescendencia, merecen ser mencionados, solo a título de ejemplo, *El tabaco y su transculturación*, citado algunas veces en la correspondencia, como en julio de 1945 (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 261), y Los negros en España antes y después de Cristóbal Colón, así como *La sociedad secreta de los negros ñá-*

ñigos[134] *de Cuba*, que planeaba escribir a los 75 años (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 319).

En otros casos, se da cuenta de reediciones que al final no se pudieron realizar, como una en España (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 288) o proyectos de traducción, esta vez exitosos, de sus obras, como al inglés de su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, traducida por la profesora y traductora Harriet de Onís, quien tradujo textos de Alejo Carpentier y Ernesto Sábato, entre otros, versión publicada por la Editorial Albert Knopf. Ortiz le agradeció a ella y la felicitó por su brillante trabajo, en carta del 18 de febrero de 1947 (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, pp. 228 y 370). Al antropólogo e historiador mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, en noviembre de 1946, le menciona la biblioteca Afroamérica (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 352), proyecto que no prosperó, aunque sí dicha publicación, establecida poco después como parte de la labor del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, este último fundado en 1943.

El conflicto

Se han seleccionado, con criterio a la presencia de temática afrodescendiente, las líneas presentes del conflicto, excluyendo otras discusiones

134 Miembros de la Sociedad Secreta Abakuá, de carácter secreto y masculino, surgida en la isla hacia el año 1836. Habría sido fundada por esclavizados de procedencia étnica carabalí y Ortiz la entendió como el trasplante de una sociedad esotérica africana con las mismas características que del otro lado del Atlántico, correspondiente a un área geográfica de lo que hoy son las fronteras entre Camerún y Nigeria. Para él es uno de los fenómenos antropológicos más interesantes de toda América.

que el intelectual tuvo, como por ejemplo con respecto a los jesuitas, en carta al reverendo padre José A. de Laburu, del 20 de febrero de 1937 (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 394), y otras.

Un frente de conflictividad importante a lo largo de buena parte de la vida de Ortiz fue el que mantuvo con el citado Herskovits y su círculo, cuestión que puede ser reconstruida a partir del carteo, y estudioso con el que Ortiz sostuvo intercambio epistolar. A Bronislaw Malinowski, el 14 de noviembre de 1940, Ortiz le comunicó que recibirían el «bombardeo» del estadounidense por su rechazo a la categoría transculturación (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 8). El cubano da cuenta en la comunicación a Malinowski que estaba «previendo una *blitzkrieg*» de parte del crítico y así fue. En efecto, el «bombardeo» no solo fue intelectual. Herskovits y su grupo trabaron iniciativas de Ortiz: interpusieron obstáculos a la celebración de una Conferencia Internacional de Estudios Afroamericanos en La Habana[135], la creación del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos referido y de la Revista Afroamérica, esfuerzos constantemente boicoteados por el grupo, además de la historiadora estadounidense Irene Wright, quien fuera funcionaria del Departamento de Estado y siempre resultó muy criticada por el cubano. En efecto, ella vuelve a aparecer en la documentación cuando Ortiz la criticó porque destrozó su libro *Contrapunteo*… Así resumía él su impresión sobre Wright: «Esta

135 Proyecto trunco que puede ser reconstruido, principalmente, de acuerdo a las cartas enviadas al historiador puertorriqueño Richard Pattee y al narrador y ensayista peruano Fernando Romero, entre otras.

señorita, que no ha hecho más trabajos serios que el de investigaciones y copia en los archivos, publicó una crítica totalmente injusta y en parte falsa. Dijo, por ejemplo, que mi libro no tiene *foot-notes* (…) que ella había escrito un libro en que hablaba muy mal de Cuba y de nuestras mujeres (…) En el fondo (de) esto está también, el hecho de que yo contradigo una opinión de ella sin citarla; y parece que esto le molestó bastante». (Pérez Valdés, 2016 Vol. III, p. 278). A ella se refiere de nuevo como «histórica-histérica», explicándolo quizá por una cuestión endocrina.

Todas las maniobras mencionadas tuvieron un efecto negativo en el estado de ánimo del intelectual cubano. Ortiz atravesó una depresión, producto de la operación de su ojo (referida arriba) a la cual se sumó la enfermedad de su padre, Rosendo Ortiz, y, otra dosis importante, los choques con Herskovits y su grupo (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 75). Los percances señalados lo obligaron a posponer la celebración de la Conferencia Internacional de Estudios Afroamericanos a la cual se excusó de ir, frente a Pattee, entonces reemplazada su sede, por Haití.

Finalmente, el citado Instituto (y más tarde su revista) fue creado en octubre de 1943, institución a la que pertenecieron tanto Ortiz como Herskovits, y dentro de la cual pronto el primero comenzó a advertir signos de boicot por parte del último. En carta a Emetrio Santovenia, entonces ministro de Estado cubano, se informa de la creación del mismo, en México y a través de un memorándum, reproducido en la misiva, y acompañado por otras relevantes creaciones y disposiciones, el 11 de noviembre de ese año. Es particular el interés en que a la citada asociación

Ortiz le llamara «Instituto de los negritos», como se lee en carta a quien formara parte del mismo, su fiel y constante colaborador el geógrafo, antropólogo y profesor cubano Jorge Vivó, en correspondencia redactada el 2 de diciembre de 1943 (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, pp. 139 y 152).

Un conflicto más puntual que tuvo Ortiz se dio con la Sociedad Hijos de San Francisco, en carta fechada el 25 de julio de 1951, cuyo destinatario es su presidente, Quintín Lecón, jerarca y practicante de la Regla de Ocha o santería cubana[136], durante las décadas de 1940 y 1950. En la misma Ortiz reclama, tras recibir carta anónima pero que pudo reconocer por el logo, que la asociación le negó información solicitada para sus investigaciones, por el secreto que maneja la entidad, a lo que el etnólogo respondió que no debía ser de acceso restringido, invocando a algunos orishas. En definitiva, Ortiz acusó de no cooperar con el trabajo científico y propender a generar un perjuicio al pueblo cubano a partir de un accionar «poco complaciente». En conclusión, la actitud de la asociación la coloca en analogía con agrupaciones ilegales y clandestinas, al entender del reclamante (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, pp. 118-120). El tema vuelve a ser tratado cuando, en carta del 7 de diciembre de 1952, Ortiz le escribió a Carlos Rafael Menció, un posible colaborador suyo, acerca de la posibilidad, invocando a un orisha, de que el primero lo acercara a

136 El término santería es bastante posterior. A comienzos del siglo XIX, a este culto Ortiz lo reconocía como Regla Babalá-Otalá. Se trata de una religión tradicional de reminiscencias afro en la isla en honor a las divinidades (orishas), también veneradas en la otra orilla del Atlántico, por el grupo étnico yoruba o lucumí, con puntos de referencia en las ciudades sagradas de Ifé, Oyo y Egbado (actual Nigeria).

la asociación en relación «a ponerme en contacto con ciertas caretas en poder de su amigo Quintín» (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 189).

Finalmente, a título más anecdótico, Ortiz narra una situación ocurrida en febrero de 1947 con el periodista Wallace, corresponsal de la revista *Time*, quien le preguntó a él si por su libro *Contrapunteo*… podía inferirse que el autor era enemigo de *Wall Street*. Algo molesto porque el periodista estadounidense lo había entrevistado con preguntas de cierto tono policíaco, como qué tan grande era su casa, Ortiz respondió que sería bueno que el azúcar cubano fuera refinada en la isla y, sobre la acusación, argumentó que su libro era concluyente respecto del mercado neoyorquino. Sobresale cierta opinión negativa del etnólogo sobre el país del entrevistador en virtud de la actitud del último, cuando remata la explicación: «Nosotros los escritores de la América Latina ya no nos sorprendemos de esas cosas» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 383).

Observaciones sobretemáticas poco o nada estudiadas

Una función de la correspondencia es vislumbrar, además de las motivaciones de Ortiz, sus observaciones acerca de los temas que hasta el momento habían tenido escasa o nula atención, como el estudio de la influencia de las lenguas africanas en Cuba y, como derivado de lo anterior, la discusión acerca del significado de determinadas palabras en ese sentido, sobre las cuales el erudito fue resolviendo acerca de los conceptos o preguntando sobre otros (Pérez Valdés, 2014: Vol. I, pp. 32, 63 y 238). El interés de Ortiz por el tema lingüístico queda también demostrado cuan-

do, en diciembre de 1947, solicitó al editor de una publicación nigeriana, el *Nigeria Journal*, copia de algún vocabulario o diccionario yoruba-británico (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 422).

A su amigo y colaborador, el historiador cubano Julio Le Riverend, lo instó a estudiar etnografía, en carta de noviembre de 1945, porque «Es ciencia llamada a tener más y más boga, sobre todo como un indispensable aporte a la comprensión de los problemas sociales». (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 282). Al respecto, complementa la observación anterior el hecho de que, en junio de 1949, haya escrito que las bibliotecas bien provistas con material etnográfico no eran características de Cuba, a diferencia de los Estados Unidos. Otro aspecto cubano que Ortiz resalta es el olvido por la investigación de los movimientos abolicionistas, tema que instaba a revivir. En misiva a Emetrio Santovenia, historiador, ensayista y abogado, quien ocupó cargos públicos como presidente del Banco de Fomento Agrícola e Industrial de Cuba (Banfaic), desempeñando esa función al momento de remitirle Ortiz la carta (31 de agosto de 1955), le comunicó la posibilidad de publicar algo sobre Rafael María de Labra (1841-1918), historiador que batalló por la abolición de la trata esclavista y de chinos (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 286).

Fuera de Cuba, hay una observación puntual sobre Puerto Rico. En carta al periodista y poeta boricua Emilio Delgado, del 9 de mayo de 1952, a raíz del fallecimiento reciente de Rómulo Lachatañeré, Ortiz evoca la trayectoria del último y explica que su compatriota viajó a Puerto Rico para el estudio y la producción de un libro acerca de la

repercusión de las raíces afro en ese país. «Poco se ha hecho todavía en Puerto Rico en ese campo», le escribió a Delgado (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 172).

En general, sobre los estudios afro en América, Ortiz reconocía la falta de atención suficiente hacia ese campo del saber. Al ensayista y crítico literario argentino Horacio Becco le señaló (septiembre de 1951): «Somos pocos los que nos dedicamos a esos temas y tenemos que «sindicarnos» para intercambiar nuestras investigaciones». (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 125). Se puede agregar algo más. El 6 de diciembre de 1960 Ortiz escribió: «…sobre las transculturaciones religiosas de los negros africanos en Cuba. Sobre esto se dicen muchos disparates, ni nada se ha publicado de carácter científico que aborde ese tema. Más de un tomo y más de un curso hacen falta para exponer la teología y la ética religiosa de los negros de África y sus variantes proliferaciones en Cuba» (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 430).

Finalmente, a Ortiz le interesaba mucho la poesía afro, más que nada caribeña, así lo manifiesta en el caso de la haitiana (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 326). Si bien se excusó alegando que en realidad había escrito muy poco sobre poesía afroantillana, o mulata como la definió al igual que Guillén, agregó que el tema le interesaba mucho (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 222). A principios de marzo de 1957 se explayó así:

Cuando se haga a fondo el estudio de la llamada poesía afrocubana

> o, quizás mejor, mulata, se verá la hondura del mestizaje étnico, no solamente en la música, a cuyo son baila hoy día todo el mundo, cosa ya indudable, sino en las demás artes. ´Lo negro africano en el arte de Cuba´ está aún por escribirse. Pero todos esos temas, para mí marginales, ya quedan fuera de mis rutas y esperan la faena de otros cubanos que quieran investigar lo nuestro, y nos vayan ´descubriendo´… (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 357).

Combate al racismo y las discriminaciones

Uno de los aspectos que Ortiz más condensó, en su faceta como investigador, fue el de erigirse contra todo tipo de discriminación, como la racial. Por ende, hay numerosas manifestaciones de ello a lo largo de los cuatro volúmenes de correspondencia. Como refirió Miguel Barnet, escritor y presidente de la Fundación Fernando Ortiz «...su sueño […] siempre fue la recuperación de los valores éticos de la nación cubana, que debió haber nacido con el ideal de Martí[137], de Bartolomé Masó[138] y de

137 José Martí, el gran prócer nacional cubano. Habanero, nacido en 1853, fue, entre otras dedicaciones, escritor, poeta y político, considerado padre de la patria, y precursor del modernismo literario hispanoamericano. Se erigió como líder del movimiento de independencia y en combate dejó la vida, en mayo de 1895, como le expresara a un amigo, cumpliendo con el deber, el de defender a su patria.

138 Nacido en diciembre de 1830, fue un revolucionario que se unió a la Guerra de los Diez años, la primera por la independencia cubana (1868-1878). Volvería a batallar dos veces más por la causa, ocupando cargos públicos en el oriente insular y, una vez producida la independencia, se candidateó en las primeras elecciones presidenciales de la República, pero declinó su candidatura ante los manejos ilegales de la oposición

Antonio Maceo[139]; una nación democrática, libre, sin razas, de fusión y armonía». (Barnet, 2015). El conflicto ya referido con Herskovits adentra en el tema del racismo, como se verá a continuación.

En torno a la creación del Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, en México, Ortiz concibió que, a diferencia de los Estados Unidos, se daba mucho menos el problema racial. A Herskovits le escribió el 26 de enero de 1944: «Estoy creyendo que en los Estados Unidos hay cierta hostilidad actualmente a esa clase de reuniones. Y creo también que el ambiente de México es, en cambio, muy favorable para la ventilación de todos estos problemas de razas, pues allí no hay prejuicio en el grado que en otros países» (Pérez Valdés, 2016, Vol. III, p. 165). Al año siguiente Ortiz volvió al asunto, al escribirle a su amigo Fernando Romero, a quien le comentó, en referencia a su pésima relación con Herskovits: «…los episodios que ocurrieron con motivo de la proyectada conferencia en La Habana y luego en Haití, me convencieron de que se trataba de ´tomarnos el pelo´ y sabotear nuestro proyecto […]. Todo esto por varios motivos […], por temor de los enconos y agitaciones racistas. En cambio, en México, el ambiente no puede ser más favorable por la ausencia casi absoluta de prejuicios raciales» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 169).

---

pro-estadounidense. Falleció en 1907.

139 Conocido como «el Titán de Bronce», militar afrodescendiente y prócer independentista. Participó desde los primeros comienzos, en 1868, de la gesta libertaria y, a la muerte de Martí, lo sucedió liberando La Habana de las fuerzas realistas, en 1895. Cayó en batalla en diciembre del año siguiente, en Punta Brava, cercana a la capital cubana.

Como da cuenta avanzada la carta, con motivo del Instituto, Ortiz volvió a confrontar con Herskovits. Para el primero era mejor que la sede se encontrara en México y no en Washington, como propuso el estadounidense, porque el tema racial estaba candente, según la opinión del cubano, en los Estados Unidos y no en el país vecino, en febrero de 1944 (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 169). A Vivó le escribió el 31 de enero de 1945, una vez más sobre los sabotajes de Herskovits, que la propuesta del primero de escribirle a su rival sería contraproducente. Justificó su parecer desde esta perspectiva: «Estimo que el éxito del Instituto está en demostrar que puede seguir funcionando sin contar con los personalmente interesados en los conflictos raciales de los Estados Unidos» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 231).

Al mexicano Aguirre Beltrán, pionero en la investigación de la raíz afro en su país, Ortiz le escribió el 25 de mayo de 1944 con motivo de proponer la inclusión de académicos «de color» en el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, atento las críticas recibidas por la falta de esas personas. Para «equilibrar la indiscutible personalidad de Herskovits con dos o tres personas igualmente significativas entre los de color», le propuso a Aguirre Beltrán, a Du Bois, Rayford Logan, historiador y profesor estadounidense, luchador por los derechos civiles y políticos de los afroestadounidenses, y a Alain Locke, sociólogo y profesor de la misma nacionalidad. Este último fue el único al final seleccionado. A Du Bois se le consideró peligroso por su involucramiento en la cuestión racial.

Más tarde, volvió a mencionar los conflictos surgidos por el mentado Instituto, «elementos norteamericanos consabidos lejos de ayudar han estado sino saboteando el Instituto por la vía económica». (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, pp. 282-283). Más adelante, se refirió a la antipatía del antropólogo norteamericano hacia la institución (en carta a Vivó del 23 de junio de 1947)(Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 392). El 1 de febrero de 1949, Ortiz le escribió al antropólogo y sociólogo francés Roger Bastide sobre las dificultades que atravesaba el Instituto ante complicaciones en hallar apoyo económico, de lo que responsabilizó a los Estados Unidos (y al grupo Herskovits, con más precisión): «Parece que los norteamericanos no tienen interés en apoyar ese Instituto para que no se traten en él las repercusiones económicos-sociales de los prejuicios racistas en su país» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 468).

Otro aspecto del racismo es el uso del lenguaje. Frente al empleo de la palabra negro con sentido negativo, tan usual de la práctica en las sociedades de Occidente[140], pese a la distancia con el presente y la conciencia actual sobre el problema, puede señalarse que en determinados momentos de la escritura Ortiz utilizó ese vocablo con sentido peyorativo. Una ocasión constituye la carta al abogado y diplomático José Luis Gómez Garriga, fechada el 26 de octubre de 1926, con motivo de una incle-

140 No hace falta ir muy lejos en este tópico tan habitual. El *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española consigna veinte definiciones de la palabra negro las que cargan con una idea negativa, en su gran mayoría, sobre lo que esta palabra representa, como la ausencia de color, lo desafortunado, la suciedad, la asociación con lo clandestino e ilegal, la mala suerte, magia negra (oculta, peligrosa), etc.

mencia climática sucedida en la isla. Escribió el etnólogo: «Los cables te habrán informado del desastroso ciclón que hemos tenido el día 20. Los estragos han sido tremendos. Afortunadamente no hemos tenido que lamentar más que algunos desperfectos relativamente insignificantes […]. A Cuba le costará más de cincuenta millones de pesos reparar los daños. Esto, unido a la grave crisis que ya teníamos, ha dado negros tintes a la situación» (Pérez Valdés, 2014: Vol. I, p. 98).

El empleo despectivo se vuelve a repetir más de un lustro después. En su experiencia en el exilio en los Estados Unidos, en enero de 1933 y quejoso del frío, Ortiz describió la complicada situación política de Cuba, sufriendo las profundas consecuencias económicas de la Gran Depresión, a su amigo y compatriota, el historiador y ensayista Manuel Isidro Méndez. En su lamento indicó al susodicho: «Los americanos liberales y los conservadores decentes ya comprenden la razón mía al lanzarles mi acusación de responsabilidad, y la opinión va reaccionando; pero mover a un pueblo de 160 000 000 de almas no es cosa fácil, máxime cuando los pseudorrevolucionarios no ayudan en lo absoluto y hasta dan sombra a la revolución con la negrura de su propio pasado» (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 115).

Una última aparición del aspecto tratado sobre la forma del léxico. Al puertorriqueño Pattee Ortiz le escribió, el 19 de marzo de 1942, en relación a los pormenores y dificultades en la preparación del tan ansiado encuentro internacional para la discusión de asuntos afroamericanos, que «lo más «negro» en los preparativos de esa con-

ferencia no había sido precisamente el tema negro…» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 75).

En materia del compromiso de Ortiz en su lucha contra el racismo destaca la carta del 17 de diciembre de 1945, a Henry Wallace, secretario de Agricultura de los Estados Unidos. En la misma el cubano explica que lo había escuchado hablar tiempo atrás sobre la misión de los escritores en torno a rectificar los prejuicios raciales. Es importante mencionar el contexto de la época, la derrota del nazismo y el final reciente de la Segunda Guerra Mundial. En la misiva denunciaba el racismo ario, antisemita y nórdico en Europa, sin perder de vista la vertiente «antinegra» en el país de su destinatario. Y el etnólogo no perdía de vista la dimensión del problema en América Latina, especialmente en los países tropicales, de conflictos culturales y sociales entre blancos enfrentados a indios y negros, asunto al que le dedicó la escritura de *El engaño de las razas* (1946), obra inspirada y dedicada, como explica en la carta, a Wallace, mencionado en una de las primeras páginas como un «gran americano de todas las Américas» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 302).

El historiador cubano Miguel Domínguez Téllez le solicitó a Ortiz, en carta del 20 de mayo de 1949, que le propiciara una copia de la Conferencia «La Sinrazón de los Racismos» (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 546) dictada por el segundo en el Club Atenas[141] sobre la discriminación

141 El club, con una amplia gama de actividades, fue una sociedad de cultura, instrucción y recreo fundada en 1917 por afrodescendientes y una de las de mayor envergadura en Cuba, que hizo a Ortiz Socio de Honor en 1942. La institución publicó la conferen-

racial. En esa misma carta Domínguez Téllez le afirma a su amigo que en el Censo de 1943 hay menos cantidad de mulatos porque tienen cédulas de blancos «´por sus respetos´ o por su insensatez», al valerse de las instrucciones de los censistas a efectos de «evitar polémicas a ese respecto». A los pocos días Ortiz le respondió señalando que el porcentaje real de mestizos en la isla es mayor que el consignado en el Censo[142].

Con respecto a una figura afrodescendiente de renombre internacional, un ejemplo. En carta del 30 de marzo de 1951 Ortiz comenta, aunque sin conocer los detalles, el caso de discriminación racista contra la bailarina y cantante estadounidense Joséphine Baker. A la artista le fue impedido alojarse en el Hotel Nacional de La Habana por ser negra, en su visita a Cuba de ese año. Ortiz escribió: «…tratándose de un caso notorio de discriminación racista, no debo negarle a expresar mi criterio contrario a ese, como a cualquier otro atropello contra los Derechos del Hombre, tan universalmente proclamados ha poco por la UNESCO. Ese mal del racismo es uno de los cánceres más profundos que corroen al continente americano» (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 86).

A pocas semanas de la muerte de Rómulo Lachatañeré, en carta fechada el 9 de mayo de 1952, Ortiz se lamentó por la pérdida de alguien embebido en la investigación para desterrar crueles prejuicios (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 172). También ese año se observa un ejemplo de lo que

cia dictada por él en 1950.

142 En cierta forma el problema llega hasta el presente, como se mencionó en la nota 1.

hoy podría considerarse una voluntad férrea de lucha contra la aporofobia y el racismo. Con motivo del cincuentenario del poeta Nicolás Guillén y los preparativos del festejo para honrarle, se aprecia la empatía del antropólogo cubano hacia los sectores populares. Refiriéndose al autor de *Sóngoro Cosongo*, Ortiz le escribió al periodista cubano Julio Velis López que al poeta lo retaba por no cultivar suficientemente el teatro popular como forma de reivindicación de los grupos más desfavorecidos. Los gallegos «son los negros de España», escribió a Velis López. Por ende, en la misiva propuso que Guillén reivindique, por su estilo y condición, a los sectores más humildes (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 177).

El sentido del estudio de la raíz afro emprendido por Ortiz reside en ser un antídoto contra el racismo y otras formas de discriminación varias. Así lo entiende en carta del 19 de julio de 1954, remitida al musicólogo, ensayista y periodista uruguayo Lauro Ayestarán, prolífico investigador de la presencia africana en el país sudamericano, al aceptar una propuesta de invitación a su país para desarrollar una serie de presentaciones de danzas y canciones folclóricas de América Latina. «Lo más entrañable y vivo de nuestro folclore es de raigambre africana, pero ello no ha podido librarse del prejuicio racista y hay mucho desprecio e ignorancia sobre sus valores estéticos». (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 260).

Desde la pertenencia institucional de Ortiz, vale la pena subrayar a la Sociedad de Estudios Afrocubanos[143], la cual consultó el alcalde muni-

143 Ver nota 129. Debe agregarse que la institución mantuvo como objetivo la lucha sin cuartel contra todo tipo de discriminación.

cipal de La Habana[144]sobre la conveniencia de permitir la ejecución de comparsas afrocubanas en el carnaval atento a que, si bien las mismas gozaban de arraigo histórico y valor artístico, no obstante, algunas personas habían expresado «…que tales actos de expansión colectiva son ´contrarios a la cultura popular, provocadores de conflictos raciales y de disturbios públicos´». El informe, redactado en enero de 1937 (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, pp. 275-286), constituye la respuesta de Ortiz y rechaza tajantemente ese último parecer, pese a señalar que las festividades no son otra cosa sino más que supervivencias contemporáneas de ritos llevados a cabo por religiones primitivas y no un modelo de civilización. Sin embargo, las defiende porque contra ellas atentan «…dos prejuicios harto dañinos para Cuba: el prejuicio de raza, que envenena las relaciones humanas, y el prejuicio de inferioridad colectiva, que a todos nos incapacita y nos entrega indefensos». El productor de la epístola agrega, en un parecer que no se lee únicamente en el informe en cuestión, que, a diferencia de otros países, «…en Cuba no existen, por fortuna, las pasiones etnomaníacas […] que […], suelen rebrotar en países que tienen más adelanto en otros campos de la civilización, pero que aún mantienen esas odiosas supervivencias de la barbarie». En resumen, pese a los reparos de cierto primitivismo, Ortiz aleccionaba al festejo por ser necesaria la

144 El nombre del funcionario no figura en el documento. Sin embargo, gracias a las notas al pie de la compiladora del tomo, Trinidad Pérez Valdés, vicepresidenta de la Fundación Fernando Ortiz, se sabe que es Antonio Beruff Mendieta. Bastante tiempo después de la publicación del informe aún se discutía el tópico sobre si prohibir o autorizar los carnavales en Cuba, particularmente en La Habana.

diversión popular y visibilizar una huella cultural significativa del folclore cubano y que, al contrario, prohibir las comparsas, sin aparentes razones lógicas, sería interpretado como una decisión de arbitrariedad tiránica.

Último punto revisado del aspecto. En reiteradas ocasiones Ortiz se refiere a los afrodescendientes cubanos como «negritos», en tanto sujetos de su estudio (como en Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 313), así como al Instituto Internacional creado en México, en 1943, lo llama «de los negritos». Cabe preguntarse si esa forma de concebir al sujeto de estudio no entronca en una visión ciertamente paternalista. Se mencionan dos ejemplos más. El primero, al escribirle al poeta, ensayista, historiador y folclorista uruguayo Ildefonso Pereda Valdés (28 de agosto de 1945), el cubano acusa recibo de que lo nombraron miembro de la Sociedad Folklórica del Uruguay, y agrega la noticia sobre la muerte del pintor y periodista Pedro Figari (1938), a quien el cubano conoció en París. «Le gustaban mucho las cosas negritas», comentó (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 266). El último ejemplo se da en la carta dirigida al reconocido científico y médico letón-chileno Alejandro Lipschutz Friedman, del 5 de julio de 1956, en la cual Ortiz le menciona estar en la producción de un trabajo folclórico: «…para defender una vez más a mis negritos (yo soy blanco, pero negro *honoris causa*)» (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 338).

Relación de Ortiz con lo estudiado, desde una perspectiva personal

A lo largo de su vida Ortiz utilizó palabras de abolengo africano para expresar estados de ánimo, intenciones e ideas, como por ejemplo Mabu-

ya, divinidad en el panteón afroantillano (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 245), y «arikú» como forma de despedida, vocablo de procedencia lucumí que señala inmortalidad, buena suerte, todo el bien posible, el que Ortiz utilizó con frecuencia para saludar principalmente a sus amistades. Sin embargo, este último saludo aparece en el caso del pleito que mantuvo con la Asociación Hijos de San Francisco. En particular, destacan la santería cubana[145] y los ñáñigos[146].

No solo fue Ortiz un estudioso de las raíces africanas de su país sino que también fue partícipe en actividades de las mismas y vivió la espiritualidad, pues se acercó al culto de la santería cubana. Por caso, al profesor de historia estadounidense Duvon Corbitt lo instó a tener otra sesión de «limpieza» mágica como habían tenido tiempo antes, cuando a su esposa y a él Ortiz los llevó a una ceremonia de santería (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 140).

En carta del 17 de diciembre de 1942 le escribió a Fernando Romero que estuvo en Cuba de visita el historiador, antropólogo y pedagogo haitiano Jean Price-Mars, con quien Ortiz compartió una «tarde de tambores» y echaron unos pasos de rumba y mayombe, el primero un género musical afrocubano y el segundo uno africano. Cierra la carta indicando el deseo de verlo a Romero y celebrar junto a él un gran bembé, encuentro celebratorio de la santería o Regla de Ocha (Pérez Valdés, 2016: Vol. III,

145 Ver nota 136.

146 Ver nota 134.

p. 102). AMelvilleHersovits, con quien tuvo una pésima relación, lo llamó «ñeque» (carta del 2 de diciembre de 1943). Este concepto, abordado por Ortiz en dos trabajos suyos, *Los negros brujos* y el *Glosario de afronegrismos*, se entiende como un vocablo con origen africano en el habla popular cubana, un hechizo de un enemigo o de alguna fuerza sobrenatural empeñada en hacer el mal (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 152).

El 1 de septiembre de 1953 le escribió al etnólogo y fotógrafo francés Pierre Verger, en carta remitida a Brasil, a quien felicitó por su iniciación como *babalao*, uno de los cargos de mayor jerarquía en el rito, tras su viaje por Dahomey (actual Benín) y Nigeria. En ese sentido, Ortiz le solicitó «examinar los *oddus* de mi destino». Estos últimos son las predicciones que realizan los *babalaos* en sus ritos adivinatorios de la santería cubana. E invocó a Olorún, el orisha supremo en dicha religión. Al diplomático y político mexicano Benito Coquet le escribió para avisarle que le hacía entrega de una insignia del orisha Changó. Ortiz especifica en la carta: «No podrá llevarla probablemente en la solapa del saco. Pero ello no es preciso, en cualquier sitio que la lleve, producirá su efecto» (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, pp. 216 y 368). En resumen, la santería cubana es una presencia repetida en las cartas y, al respecto, sobresale el viaje del cubano al oriente de la isla, muy interesado él en recoger la forma que adopta la santería en esa geografía, como se desprende de las cartas escritas durante el primer semestre de 1949 (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, pp. 548-568).

Es bien conocido el interés de Ortiz por el culto secreto ñáñigo, el que estudió profusamente. En algunas cartas su autor evoca a los ñáñi-

gos como sus amistades, en una clara manifestación del interés que sintió siempre y que lo llevó a estudiar los componentes de aquella asociación secreta. El término aparece bastante en la correspondencia como metáfora de fuertes amistades, «con perdón de mis amigos los ñáñigos», se lee (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, pp. 131, 172 y 205) y, de hecho, es reservado solo a tres de ellos: Le Riverend, colaborador de Ortiz, al historiador Roig de Leuchsenring, y el diplomático y escritor José María Chacón y Calvo (Pérez Valdés, 2016: Vol. III, p. 219). Al escribirle al uruguayo Lauro Ayestarán, en la serie de actividades programadas en su país, Ortiz, como se explicó previamente, propuso ideas. Una de ellas, atento el interés personal del cubano por lo abakuá, fue abogar por los usos ceremoniales africanos y, para el caso, en sus palabras, «llevar la música y diablitos del rito ñáñigo» hasta allí (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 260).

Una última aparición significativa de la religión ñáñiga se da en carta al sarcástico periodista cubano José Manuel Muzaurieta. Una vez más demostrando su prolífico conocimiento sobre la religión ñáñiga, Ortiz respondió al anterior. Para la época, julio de 1950, el remitente se mostraba cansado[147] de la política como para participar de ella, aunque «… no dejen de interesarme las vicisitudes de nuestra vida pública y las bochornosas peripecias de la cleptocracia que desde hace ya demasiados lustros parece ser nuestra forma de gobierno…». Rechazó el rumor de una posible candidatura suya a la presidencia, así como a la Alcaldía de

147 En efecto, le aclara a Muzaurieta que llevaba un cuarto de siglo alejado de la política partidaria y de la brega electoral, no estando afiliado a algún partido desde hacía tiempo.

La Habana, difundido por Muzaurieta con su tono siempre provocador, y en la carta se da una interesante conjunción entre la política local y los ñáñigos. Le escribió al periodista: «Otra cosa me impresionó: su opinión de que quizás yo ´quisiera sustituir a Castellanos[148] como *Empegó Mogobión´*». Este último en el rito ñáñigo es uno de los principales jerarcas de ceremonias. El etnólogo agrega que, por muy lejos que haya ido la leyenda acerca de ciertos delitos durante ese rito, repite la queja hacia la clase dirigente y remata: «…jamás alcanzará esta […] al número innegable de asesinatos, robos y demás crímenes realizados por tales o cuales grupos políticos que en diversas épocas han hecho *plante* en la Plaza de Armas o en la Plaza del Pueblo». El *plante*, en la religión en cuestión, es la gran ceremonia (Pérez Valdés, 2018, Vol. IV: pp. 42-43). También Ortiz recurrió al sentido irónico en su respuesta.

Conclusión

La correspondencia permitió entrever algunos aspectos destacados de la trayectoria de Fernando Ortiz, enfatizando dos: sus empeños como investigador, por un lado, y su lucha contra toda forma de discriminación, por otra parte, compromiso al que no renunció en ningún momento de su vida.

En relación a su faceta investigadora, se desprende de la misma el gran apasionamiento desinteresado que lo motivó a convertirse en el

148 Se refiere al entonces Alcalde Nicolás Castellanos Rivero, quien ocupó el cargo entre 1948 y 1952.

estudioso más afamado de la cultura de origen africana en Cuba y una de las personas que más trabajos ha producido sobre el tema, pese a los conflictos y sus problemas de salud, más que nada que lo afectaron en los últimos años de vida y lo diezmaron también anímicamente. En carta a su eterna némesis, Melville Herskovits, el cubano le comentó que tenía algo abandonados sus estudios sobre la africanía en Cuba porque «…he estado distraído en otros campos, pero no olvido que ese ha sido mi tema más apasionado. He de volver pronto a él». Sin olvidar que una parte de las distracciones fue su exilio de tres años en los Estados Unidos, cuestión que también le refirió al investigador estadounidense y en tono quejoso cerró «…espero que ahora me dejen tranquilo por un buen tiempo» (carta del 15 de noviembre de 1934) (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 258).

Sobre su combate a la discriminación, se puede mencionar que Ortiz perteneció a la Asociación Contra las Discriminaciones Racistas[149], fundada en 1937, y revistó como su presidente electo, entre marzo y diciembre de 1939, hasta que presentó su renuncia alegando compromisos laborales, en carta dirigida al vicepresidente, el profesor y periodista cubano Salvador García Agüero (Pérez Valdés, 2014: Vol. II, p. 381). En 1951 el club Atenas, sede de la asociación, rindió un homenaje a Ortiz que reu-

149 Entre sus discursos más memorables se puede mencionar el que dio con motivo de la Constitución de 1940, ante los constituyentes, acerca de la discriminación y el racismo hacia el colectivo afro como pervivencia de la antigua esclavitud, el Manifiesto de la Asociación Contra las Discriminaciones. Ver al respecto el artículo de Miguel Barnet, citado en las referencias bibliográficas.

nió a toda la membresía, prensa local y personalidades de la academia y la cultura cubana. Por todo lo anterior el intelectual haitiano Price-Mars también lo honró ese año en una revista, en el artículo Homenaje a Fernando Ortiz, a lo que el cubano le agradeció pues en ese texto el haitiano lo propuso para un Premio Nobel de la Paz. Escribió el 1° de agosto de 1951: «Ha sido usted demasiado generoso conmigo (…) yo no he hecho más que satisfacer mi vocación, pensando y escribiendo con libertad acerca de los problemas vitales de nuestros pueblos de América» (Pérez Valdés, 2018: Vol. IV, p. 121).

En torno a su vocación y pasión, cabe mencionar que Ortiz realizó su trabajo con casi ningún financiamiento institucional. Su aporte fue original, pues indagó sobre lo que nadie había escudriñado antes, penetrando en un mundo marginado y convirtiéndolo en la esencia de su producción. «…su obsesión era Cuba como una nación integrada, armónica, donde no hubiera hombres y mujeres discriminados. Eso está muy claramente planteado en toda su obra», escribe el presidente de la Fundación Fernando Ortiz. Finaliza el autor agregando que, sobre Ortiz: «Toda su obra es un alegato contra las discriminaciones y las xenofobias» (Barnet, 2015). La correspondencia refleja también ese fundamento.

Referencias bibliográficas

Barnet, M. (2015). «La obra antirracista de Fernando Ortiz». En García Ronda, D. (Coord.), *Presencia negra en la cultura cubana*. La Habana: Ediciones Sensemayá.

Pérez Valdés, T. (Comp.) (2014). *Correspondencia de Fernando Ortiz. 1920-1929. Bregar por Cuba*. Volumen I. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Pérez Valdés, T. (Comp.) (2014). *Correspondencia de Fernando Ortiz. 1930-1939. Salir al limpio*. Volumen II. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Pérez Valdés, T. (Comp.) (2016). *Correspondencia de Fernando Ortiz. 1940-1949. Iluminar la fronda*. Volumen III. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Pérez Valdés, T. (Comp.) (2018). *Correspondencia de Fernando Ortiz. 1950-1962. Ciencia, conciencia y paciencia*. Volumen IV. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

CAPÍTULO 15

Um Brasil sem escravidão. Repensando o emancipacionismo e o abolicionismo (segunda metade do século XIX).

Rodrigo Caetano Silva
José Maia Bezerra Neto

Crepúsculo matutino: à luz de uma introdução

Era uma vez uma terra nos trópicos chamada Brasil, quando no ano de nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, 13 de maio de 1888, Isabel, princesa do Império, assinou e declarou a extinção da escravidão no país, por meio de uma lei chamada de Áurea. Chegava ao fim a instituição que, por mais de trezentos anos, determinou que alguns homens e mulheres de cor poderiam ser vendidos, leiloados, deixados por herança e comercializados das mais diferentes formas. Assim, da noite para o dia, mais de setecentos mil homens e mulheres saíram da condição de escravos, mais de quatrocentos mil ingênuos (filhos livres de mulheres escravas nascidos no Brasil a partir de 28 de setembro de 1871) ficaram desobrigados de continuarem servindo os antigos senhores de suas mães até a idade de 21 anos e outros tantos milhares, talvez algumas dezenas de milhares de cativos, que haviam negociado condicionalmente suas alforrias, ainda

obrigados a servir seus senhores por mais alguns anos em troca da liberdade, assumiram a condição de livres.

Entretanto, essa ruptura na sociedade brasileira não pode ser atrelada apenas ao ato de decretação de uma lei. Muito pelo contrário, a abolição da escravidão ocorreu devido à uma série de fatores, que envolveram diferentes sujeitos livres e escravos. Foi um processo que foi ganhando mais consistência ao longo da segunda metade do século XIX, ligado ao ideal de civilização e progresso.[150] Neste sentido, os editores do Jornal *A Mocidade Piauhyense*, publicado por uma associação de estudantes, informavam que predominava no Brasil a ideia grandiosa, humanitária e civilizadora da emancipação dos escravos. A nota dos editores também anunciava que o Ceará, província que denominaram de a metrópole da liberdade, em tão boa hora fez ecoar no solo brasileiro as palavras fraternidade e igualdade, promovendo com satisfação a extinção da escravidão em suas terras. O Piauí, segundo a nota, também contribuía com as ações de emancipação dos escravos. Ainda de acordo com a nota, as sociedades emancipadoras fundadas em algumas cidades piauienses, e as diversas manumissões concedidas de forma gratuita, que iam ocorrendo em vários pontos da província, eram provas eloquentes que podiam ser fornecidas para comprovar o empenho da província piauiense à causa sacrossanta da liberdade (O Abolicionismo, 1884: p. 4). No imaginário de

150 Ver a esse respeito, diversos estudos, entre os quais: Bezerra Neto (2009); Machado (1994); Mendonça (1996; 1999; 2001 e 2005); Pena (2001); Azevedo (1987; 2003); Daibert Júnior (2004); Fraga (2014).

emancipacionistas e de grande parte dos abolicionistas a causa sacrossanta da liberdade estava intimamente ligada ao ideal de ordem, civilização e progresso difundido naquela sociedade, que ainda deveria resolver a «Questão do Elemento Servil». Desta forma havia de se superar o ideal de uma sociedade civilizada com progresso material e moral assentada na escravidão por outra sem escravos (Bezerra Neto, 2009). Deste modo, crescia a percepção de que escravidão era elemento contraditório ao desenvolvimento de uma nação organizada politicamente e moralmente. Assim, com ampliação da representação política e mecanismos institucionais de base parlamentar, foram criadas políticas governamentais de extinção da escravidão, mas em ritmo de conta-gotas. Essa forma de pôr fim à escravidão, apesar de alguns a compreenderem como elemento contraditório à ordem, à civilização e ao progresso, justamente em nome da ordem, da civilização e do progresso era institucionalizada para que não acarretassem prejuízos econômicos e sociais naquele ambiente onde o escravo ainda funcionava como elemento patrimonial intrínseco aos valores daquela sociedade.

De acordo com Emília Viotti, «convencidos de que a escravidão estava destinada a desaparecer, latifundiários brasileiros decidiram prepara-se para o inevitável. Já na década de 1850 fazendeiros das áreas cafeeiras tornaram-se interessados em promover a imigração para substituir a mão de obra escrava» (Costa, 2010: p. 363). Entretanto, na década de 1880 a abolição do «Elemento Servil» agitava e preocupava aqueles que tinham nos escravos sua principal mão de obra. Muitos ainda dependiam da mão

de obra escrava para fazer com que sua produção fosse movimentada, por isso, em manifesto diziam que «sem que se tenha pago um empréstimo, outro se tem contraído e sempre em escala acedente. E para pagar temos apenas contado com a produção agrícola resultante do trabalho escravo» (Costa, 2010: p. 363).

> Nas hipotecas rurais o escravo é tudo e guarda aquela proporção sobre o valor total do empréstimo. Se em consequência das leis provinciais que dificultam, senão impossibilitam pelo alto imposto da averbação, a transferência de escravos de umas para outras províncias e que os imobiliza, não bastasse para tirar-lhes grande parte do valor, haviam os efeitos sempre progressivos do Fundo de Emancipação e do trabalho das Sociedades Abolicionistas, que em regra geral tanto aquele como estas tem fixado a quantia de 300$000 para o valor máximo de uma liberdade (Considerações sobre a crise financeira e o elemento servil, 1884: pp. 31-32).

Havia uma preocupação com a possibilidade de haver um Brasil sem escravidão, pois mesmo com o avançar do movimento abolicionista o escravo ainda era um bem móvel que fazia parte do patrimônio senhorial. Todavia, o desmanche da instituição escravista ganhava cada vez mais consistência ao correr dos anos da década de 1880 do século XIX.

A abolição da escravidão no Brasil foi fenômeno complexo. Já foi registrado a relevância da lógica econômica, das instituições políticas e da

resistência dos escravos para sua compreensão, especialmente a partir de uma visão de teóricos sulistas. No entanto, analisando as províncias do Ceará, Piauí, Pará e Amazonas, portanto, analisando o fim da escravidão para além do âmbito da economia cafeeira do sudeste brasileiro, compreendemos que o processo de abolicionismo e emancipacionismo foi um espaço de luta que envolveu diferentes seguimentos das sociedades, e que fatores que ocorreram nas províncias supracitadas também foram importantes para impulsionar o desmanche da escravidão não Brasil.

Liberdade aos homens do Ceará, pois «no porto de Fortaleza não se embarca mais escravos»

Nos anos finais do século XIX, o discurso abolicionista, embriagado em teorias evolucionistas ligadas à ordem, à civilização e ao progresso, tomava conta de várias páginas de jornais que circulavam naquele período em diferentes províncias do Brasil. De acordo com Lilian Schwarcz, «os diversos jornais, no entanto, não só se utilizavam das teorias evolucionistas para informar os diferentes artigos, como buscavam mostrar que, na verdade, compactuavam com essas novas ideias» (Schwarcz, 2017: p. 127). Por isso que muitos abolicionistas buscavam os jornais para divulgar suas ações. Os abolicionistas cearenses não estavam à margem desse contexto; eles também procuravam as páginas de jornais para comentar sobre a importância do fim da escravidão. Para muitas pessoas contemporâneas da época a importância ocorria, pois com o fim da escravidão o Brasil poderia andar no caminho da ordem, da civilização e do progresso.

O movimento abolicionista na província cearense era em parte semelhante àquele que ocorria em outras partes do Brasil. Por exemplo, assim como em outras províncias do Brasil, no Ceará também existiram Sociedades Abolicionistas que agiam para pôr fim à escravidão. Em 29 de junho de 1870, na cidade de Baturité (província cearense), foi fundada uma Sociedade Abolicionista com finto de litar escravos (Gazetilha, 1870: p. 1). Outras sociedades foram fundadas ao longo dos anos, elas estavam amparadas num pensamento de ordem e progresso. As sociedades abolicionistas estavam amparadas num pensamento fecundo com inspiração na liberdade, mesmo que a liberdade fosse feita aos poucos, em sistema controlado de libertação.

O desejo pela emancipação dos escravos agrupou em redor de vários indivíduos (políticos, advogados, comerciantes) que participavam das sociedades abolicionistas. Princípios de vitalidade e elementos de força foram alguns dos predicativos utilizados para estabelecer as bases da criação de algumas sociedades abolicionistas no Ceará, e em várias outras partes do Brasil. No dia 8 de setembro de 1879, iniciava-se a ideia patente de uma associação que abundasse de força e de prestígio. A ideia se cristalizou e, em 28 de setembro de 1879, estava definitivamente fundada uma nova sociedade abolicionista. Seu nome parecia denunciar as lutas existentes naquele presente e anunciar as modificações para seu futuro. Seu nome era *Perseverança e Porvir*. Em 25 de outubro de 1879 os membros da *Sociedade Perseverança e Porvir* estabeleceram no livro de atas a criação de um fundo para a libertação de escravos (Perseverança e porvir, 1881:

p. 1). Da *Sociedade Perseverança e Porvir* derivou outra Sociedade. Em 8 de dezembro de 1880 nasceu, então, a *Sociedade Cearense Libertadora*. Neste momento, o abolicionismo cearense ganharia ares próprios associando à luta contra escravidão alguma dose de radicalidade no tocante ao enfrentamento e questionamento do direito de usufruto da propriedade escrava.

Neste contexto, o periódico *Libertador*, órgão oficial da *Sociedade Cearense Libertadora*, concorreu diretamente para a disseminação do vanguardismo abolicionista na província, «na medida em que noticiava acontecimentos que repercutiram nos debates sobre a 'Questão do Elemento Servil' brasileira e procurava afirmar essa província [Ceará] como exemplo do pioneirismo abolicionista no Brasil» (Mesquita, 2019: pp. 2-3). As sociedades abolicionistas cearenses contaram com a ajuda dos periódicos para divulgar suas ações, e elas tiveram papel importante no processo de abolição da escravidão no Ceará, e, para alguns de seus membros, a resolução da «Questão Servil» na cidade de Fortaleza tinha efeito decisivo para o desaparecimento total do sistema escravista na província, «que bem se podia dizer que o dia 24 de maio de 1883 firmou na história do Ceará a data da obrogação da negra instituição tão velha quanto a província» (A libertação de Fortaleza, 1883: p. 1).

O desmantelo da instituição escravista no Ceará se deveu a uma série de fatores, que envolveram diferentes sujeitos livres e escravos. Entre os sujeitos livres, além daquelas ações praticadas pelos membros das sociedades abolicionistas, podemos indicar as ações dos jangadeiros que

trabalhavam no porto da cidade de Fortaleza. Eles tinham papéis importantes no processo de escoar as mercadorias que passavam pelo porto daquela cidade, visto que os navios ficavam ancorados em alto-mar, cabia então aos jangadeiros transportar as mercadorias do porto até os navios[151]. Entretanto, embriagados com os ideais abolicionistas e influenciados por membros de sociedades abolicionistas os jangadeiros decidiram interromper o transporte de escravos até os navios, criando embaraços ao comércio de escravos e usufruto da propriedade escrava pelos senhores, forçando a queda de seu preço e, portanto, favorecendo de forma acelerada a libertação dos escravos na província cearense.

Neste contexto, por exemplo, no dia 27 de janeiro de 1881, alguns escravos foram levados por traficantes ao porto de Fortaleza para serem embarcados nos navios, mas os jangadeiros se recursaram a fazer o transporte. No Porão do vapor *Pará*, agonizava uma mãe escrava e seus filhos que, muito embora fossem livres, foram embarcados no Maranhão como cativos e seriam vendidos no Rio de Janeiro. Mas, o presidente da *Sociedade Cearense Libertadora* requereu ao chefe de polícia de Fortaleza que

151 Com a cessação do tráfico de escravos no Atlântico devido à Lei Eusébio de Queirós, promulgada em 1850, foi intensificado o tráfico interprovincial de escravos no Brasil. O porto da cidade de Fortaleza se comportava como um importante ponto de escoação de escravos que saiam principalmente das províncias do Norte com destino às províncias do Sudeste do Brasil. Normalmente, os escravos eram conduzidos a pé até o porto de Fortaleza, eram embarcados nos navios e, então, seguiam para as outras províncias. Havendo uma recursa dos jangadeiros em transportar os escravos do porto até os navios, eles estavam interrompendo o lucrativo comércio interprovincial de escravos.

o mesmo retirasse a escrava e seus filhos do vapor *Pará* e os levasse para a praia. Seis cativos foram resgatados do vapor *Pará*, que suspendeu sua âncora e partiu sem parte dos escravos que transportava. O dia 27 de janeiro de 1881 tornou-se data memorável. Os jornais *O Ceará*, *A Gazeta do Norte* e *A Constituição* registraram o acontecimento e suas notas advertiam que a greve dos jangadeiros não alterou a ordem pública (Os acontecimentos de 27, 30 e 31 de janeiro, 1881: p. 2), mas sendo importante para ampliar os sentimentos abolicionistas na província.

No dia 30 de janeiro de 1881, deviria seguir para o Sul do Brasil um navio carregando escravos. Telésphoro Caetano de Abreu, José da Fonseca Barbosa e o italiano Vicente Ferreira e Irmão levavam consigo 38 (trinta e oito) escravos para vender no mercado do Sul do país. Todavia, mais uma vez os jangadeiros resistiram, e proibiram as embarcações dos referidos cativos. «Mais de 3 (três) mil pessoas que também se achavam na praia se intensificaram à causa da liberdade e repetiam terminantemente: no porto de Fortaleza não se embarca mais escravos» (Os acontecimentos de 27, 30 e 31 de janeiro, 1881: p. 2). A historiadora Patrícia Xavier indica que, em 30 de agosto do ano de 1881, houve outra tentativa de embarque de escravos. Mas, novamente os jangadeiros, desta vez chefiado pelo José Francisco de Nascimento[152], também conhecido por

152 José Francisco de Nascimento (Dragão do Mar) seria aquela personagem que ficaria marcada como o líder dos jangadeiros que barram o embarque de escravos no porto de Fortaleza. Ele era funcionário do porto, mas suas ações levaram a sua demissão em oito de dezembro daquele ano (Cf. A Perfioia, 1881: p. 2).

Dragão do Mar, barraram o envio de cativos para as províncias do Sul do Brasil. Após essas paralizações, «o movimento abolicionista considerou o porto de Fortaleza definitivamente fechado ao tráfico interprovincial de escravos» (Xavier, 2014: p. 18).

Foram várias as pessoas que participaram do processo de abolição na província do Ceará. Nesse espaço de luta que envolveu diferentes seguimentos da sociedade, mecanismos institucionais de base parlamentar também estavam presentes no processo de abolição da escravidão na província. Alguns dos deputados que discursavam na Assembleia Provincial do Ceará, a exemplo de Justiniano de Serpa, indicavam que a década de oitenta do século XIX se configurou como um momento importante de transformação da sociedade brasileira, pois a luta em favor da abolição da escravidão em várias províncias ia se operando pelo fluxo violento, mas as vezes pacífico de uma ideia civilizadora «inspirada nas ideias da Revolução Francesa e da filosofia positivista» (A libertação de Fortaleza, 1883: p. 1). Em 1882, foi publicado no jornal *Gazeta do Norte* um debate que ocorreu na Assembleia Legislativa da província da Ceará entre vários deputados.

O deputado Justiniano de Serpa, que também foi jornalista, escritor e advogado, pediu a palavra ao presidente da Assembleia para apresentar e defender seu requerimento sobre a extinção da escravidão. O presidente passou a palavra ao deputado e ele destacou que no ano passado (1881) ocupou uma das cadeiras e propôs à Assembleia e essa aprovou que se representasse aos poderes gerais a necessidade de fazer a abolição completa e imediata da escravidão no Brasil. De acordo com Justiniano

de Serpa, a extinção da escravidão era uma causa patriótica e de elevado grau de importância para a nação. Para o deputado cearense, abolição da escravidão merecia os aplausos da Assembleia e da província cearense inteira, porque a luta pelo fim da escravidão no Ceará, além de marchar na vanguarda do progresso e da civilização, tinha conquistado um lugar de honra entre outras províncias do país quando o assunto era abolição da escravidão. Entretanto, de acordo com Justiniano de Serpa, não constava na Assembleia a representação que fizera solicitando o fim da escravidão. Segundo Serpa, a representação não seguiu o seu destino, pois não apareceu no Parlamento Nacional. Mostrando-se contrariado pelo fato de sua representação não ter seguido ao Parlamento Nacional o deputado argumentou: «ora, sendo assim, e sendo certo, que além da indicação ter sido feita, obteve parecer favorável da Comissão da guarda da Constituição das leis e foi sem debate aprovada conforme verificado nos anais; entendi que prosseguia regularmente, requerendo que a atual mesa da Assembleia cumpra agora esse dever» (Sr. Justiniano de Serpa, 1882: p. 2). Esse dever era encaminhar ao parlamento nacional a demanda da abolição da escravidão.

Os anos iam se passando e o movimento abolicionista na província cearense tornava-se mais intenso. As ações praticadas pelos membros das sociedades abolicionistas, pelos jangadeiros e por alguns políticos foram fatos importantes no processo de desmanche da escravidão no Ceará. Suas ações repercutiram em várias províncias do Brasil e é possível imaginar que tal atitude tenha contribuído para o fortalecimento do

movimento abolicionista no Brasil.[153] E desde o dia 25 de março de 1884 vários jornais da época e de várias partes do Brasil anunciaram o Ceará como a primeira província a abolir a escravidão. Vários jornais que circulavam na província cearense anunciavam o 25 de março de 1884 como a data que estabelecia o fim da escravidão naquelas plagas. Nota do jornal *Cearense* informava que o «25 de março de 1884 era uma data altamente auspiciosa não somente para o Ceará, mas para todo o Brasil, pois a glória que era para os cearenses se espalharia para todo o país» (A libertação da província, 1884: p. 1). O jornal *Constituição*, jornal ligado ao Partido Conservador Cearense, lançou edição especial com o título: *GLORIA IN EXCELSIS*!, em tradução literal seria: a mais alta glória (Gloria in excelsis, 1884: p. 1), isso em alusão a abolição da escravidão no Ceará. Lembrando aqui que a data de 25 de Março para declaração da libertação do Ceará do trabalho escravo remetia à data de promulgação da Constituição do Império, em 25 de março de 1824, que previa o direito à liberdade e a igualdade jurídica entre os cidadãos brasileiros. O abolicionismo cearense, tal como em outras partes do Brasil também dotava de novos sentidos e significados as efemérides associadas ao processo de emancipação política do Brasil (Bezerra Neto, 2011b).

A liberdade tem um preço, e, em alguns casos, vale um cavalo

Assim como na província do Ceará, no Piauí também existiram vários fatores que contribuíram no processo de desmanche da insti-

153 Ver a respeito, entre outros estudos, Cravo (2014); Bezerra Neto (2011a); Machado (2019).

tuição escravista[154]. Há uma evidente contribuição de pessoas livres no processo de libertação dos escravos, mas cabe destacar que o próprio cativo também esteve fortemente empenhado no processo de desmanche da instituição escravista, o que poderia incluir a estratégia da obediência e sujeição aos ditames do senhor para adquirir formação de pecúlio (regulamentado pela Lei do Ventre Livre, de 1871) e assim conseguir sua liberdade ou a liberdade de outrem. Ou seja, a conquista da liberdade por dentro do sistema. Um exemplo disso é o da escrava Angélica, matriculada na coletoria da cidade de União, província do Piauí, que comprou sua carta de alforria utilizando como moeda de troca um cavalo de cor russa.

> Nos abaixo assinados, filhos e netos de Dona Maria Francisca dos Reis, e única herdeira de seu casal, temos concordado em libertar a escrava Angélica de cinquenta anos de idade, de cor preta, matriculada na coletoria da cidade de União, recebendo da dita escrava, em remuneração de sua liberdade um cavalo de cor russa, que a mesma escrava possui. E tendo esta concordado e nesta data feito a entrega do referido cavalo, desta lhe concedemos por isso plena liberdade, podendo, assim, gozar de hoje para todo sempre de sua liberdade como de ventre livre fosse nascida (Carta de liberdade da escrava Angélica, 1882 – 1886).

154 Sobre os vários fatores que contribuíram no processo de abolição da escravidão na província piauiense conferir os textos: (Silva; Lima, 2018); (Silva, 2018a); (Silva, 2018b); (Costa, 2014) e (Costa, 2017).

Há duas ilações possíveis a partir dessa citação. A primeira é que Angélica, utilizando seus próprios meios, mesmo com idade avançada, conseguiu comprar sua liberdade. Angélica é um exemplo entre os de inúmeros escravos não inertes ao processo de construção de suas próprias histórias. Agiam com suas próprias forças e ações para se libertarem, acabando com sua escravidão. A segunda ilação é a evidência de que, mesmo na condição de escrava, Angélica pôde ser detentora de um pecúlio, de um bem material. No caso, ela possuía um patrimônio representado por um cavalo de cor russa. Angélica, ao comprar sua carta de alforria, deixou claro que havia um preço a ser pago por sua liberdade; o preço foi pago com um cavalo, que era seu patrimônio. Angélica não era exceção, muitos escravos no Brasil possuíam patrimônio material.

O historiador Richard Graham ao analisar alguns inventários de escravos deparou-se com o inventario da escrava Ana de São José da Trindade. Segundo o pesquisador, em 1807, Ana Trindade tirou licença para que ela e mais três escravas suas pudessem vender alimentos de porta em porta em Salvador (capital da província da Bahia), ou armar uma barraca numa esquina ou praça. Ana Trindade era analfabeta, nasceu na África Ocidental e fora trazida ao Brasil num navio negreiro, via tráfico transatlântico, quando ainda contava com pouca idade. De acordo com Richard Graham, ao chegar a Salvador, ela foi vendida como parte de um grupo maior de escravos, e posta por sua senhora para trabalhar vendendo comida na rua. Segundo o historiador, com o passar do tempo, Ana Trindade conseguiu comprar sua liberdade, dando em troca de sua carta

de alforria «uma escrava recém-chegada e mais uma substancial quantia em dinheiro». Ainda de acordo com Richard Graham, Ana Trindade teve cinco filhos e deixou para eles uma casa de três andares de pedra e cal com paredes de gesso e janelas de vidro cujo andar térreo estava alugado para uma loja (Graham, 2013: pp. 63-64). Ana Trindade

> Era proprietária do terreno sem nenhuma dívida ou pendência. Também tinha nove escravos, dois dos quais ainda mandava vender comida na rua todos os dias, incluindo uma escrava descrita como «moça presentemente pejada». Libertou uma escrava condicionalmente, estipulando que ela teria de pagar determinada quantia à neta de Ana durante certo tempo para assegurar a liberdade. Libertou de imediato outra escrava, já velha, que tinha o corpo coberto de feridas. Três escravos eram crianças, duas das quais ela deixou para as filhas, libertando a terceira. Sua rica coleção de joias de ouro incluía crucifixos, escapulários, rosários – um com sete padre-nossos e setenta ave-marias -, um relicário e muitos «cordões finos de ouro», além de abotoaduras e duas fivelas de ouro para sapato. Tinha ainda um diadema com espelho em meia-lua, um par de brincos com águas-marinhas e doze «diamantinhos rosa». Objetos de prata incluía um crucifixo com Cristo cercado de raios que exibia seu título e os escravos com os quais foi crucificado; também tinha um garfo, uma colher e uma jarra com pires de prata. Um negociante de escravos que lhe tomara dinheiro emprestado e penhorara artigos de ouro e prata ainda não tinha quitado a dívida, na época em que ela

fez o testamento. Já a própria Ana dizia: «não devo nada a pessoa alguma» (Graham, 2013: p. 64).

De acordo com Richard Graham, «isso faz Ana Trindade uma dona de casa de classe média. Ela tinha deixado de ser escrava para se tornar, primeiro, uma forra pobre e depois uma dona de escravos. Não foi a única, pois a mobilidade vertical certamente não se restringiu a brancos nem a pessoas do sexo masculino» (Graham, 2013: p. 64). É importante destacar que apesar de estarem na condição de escravos, muitos cativos souberam lidar com a instituição escravista e conseguiram superar as mazelas que os afligiam ao ponto de conseguirem suas alforrias e formar fortuna, como no caso de Ana Trindade, demonstrando capacidade de resiliência.

De fato, Angélica e Ana Trindade não foram as únicas a conseguir recursos para comprar a liberdade, vários outros cativos compraram suas alforrias. Mesmo não tendo conseguido juntar o pecúlio suficiente eles parcelavam o preço de sua liberdade. Isso foi o que fez Severina, matriculada na coletoria da cidade de União, província do Piauí. A saber:

> Em abaixo assinado declaro que entre os mais bens que possuo de livre e desembargada ordem, bem assim huma escrava de nome Severina, parda, solteira, de idade de quarenta e cinco anos que essa escrava recebi de herança dos meus falecidos pais, fica a dita minha escrava de hoje em diante de sua liberdade que concedo pela quantia de quatrocentos mil réis, de cuja quantia tenho recebido da própria escrava cem mil réis, ficando a referida escrava obrigada a pagar o restante da

> quantia, trezentos mil réis, o mais breve possível. Ao pagar o restante da quantia ela gozará de sua plena liberdade (Carta de liberdade da escrava Severina, 1882 – 1886).

A partir deste trecho da carta de alforria, pode-se indagar que não tendo a escrava pago o valor integral estabelecido pelo senhor para a aquisição de sua carta de alforria, no intervalo de tempo entre a primeira e a última parcela, Severina seria livre ou escrava? O teor da carta nos permite essa interrogação, mas o próprio enunciado oferece a resposta à inquirição: «ao pagar o restante da quantia ela gozará de sua plena liberdade». Ou seja, Severina só gozaria de sua liberdade caso pagasse na totalidade o valor de sua carta de alforria. Para nós, este caso se assemelha aos casos dos escravos que recebiam suas cartas de alforria mediante condição (Cf. Silva, 2018a). Lembrando aqui que, embora não existam números computados, é crível dizer que milhares, senão dezenas de milhares de escravos estavam em maio de 1888 em igual situação, ainda pagando com dinheiro, em parcelas, ou com trabalho, prestando por algum tempo serviços aos seus antigos senhores para obtenção de suas liberdades, quando foram desobrigados dessas condições pela Lei de 13 de Maio de 1888 que aboliu a escravidão. Até porque eles já haviam pagado pela sua liberdade aos antigos donos de alguma forma.

Indicamos que os escravos que compraram sua própria liberdade pagavam ao senhor duas vezes. O primeiro pagamento seria por bons serviços prestados, enquanto o segundo dava-se mediante remuneração, formada, normalmente, a partir de pecúlio, conforme se poderá perceber

na carta de alforria de Joaquim, matriculado na coletoria da cidade de Teresina, província do Piauí.

> Digo eu (?) Francisco do Espirito Santo que sou senhor e possuidor de hum escravo crioulo de nome Joaquim de idade de sessenta e dois anos, cujo escravo além de me ter prestado bons serviços, agora me apresenta trezentos mil réis em moeda corrente, além do que acima fica dito, e atendendo sua avançada idade lhe passo sua carta de liberdade podendo gozar de sua liberdade de hoje para sempre como de ventre livre fosse nascido (Carta de liberdade do escravo Joaquim, 1855 – 1856).

É perceptível ter havido duas formas de pagamento na compra desta carta de alforria. Francisco do Espírito Santo deixou nítido que, além de prestar bons serviços, Joaquim apresentou uma quantia de trezentos mil réis em moeda corrente para obter sua liberdade. O montante poderia ser fruto de algum trabalho que Joaquim realizara ou mesmo ter recebido de alguma pessoa livre, por exemplo.

As cartas de alforria concedidas devido aos bons serviços prestados –eram aquelas dadas ante o fato de o escravo atender aos ditames do senhor, prestando bons serviços, sendo obediente e fiel a casa senhorial–. Essa ação era um ato de pagamento que não ocorria em moeda corrente, mas por meio de uma sujeição do escarvo ao senhor. Prestando bons serviços, o escravo ganhava a confiança do senhor e assim esperava receber o favor da liberdade em troca dessa sujeição total.

> Tenho resolvido conceder liberdade ao meu escravo de nome Francisco, mulato, de cinquenta anos de idade, devido aos bons serviços que me tem prestado. Podendo agora de hoje em diante o referido escravo gozar de sua liberdade como de ventre livre fosse nascido [...] (Carta de liberdade do escravo Francisco, 1882-1886).

Francisco, escravo de idade já avançada, teve sua liberdade conquistada devido aos bons serviços que prestou ao seu senhor. Muito provavelmente ele teve que aprender a lidar com o meio no qual estava inserido, e assim contornar as diversas formas de violência, explicita e implícita, impostas a ele pelo próprio sistema escravista. Cremos que prestar bons serviços era um desses modos de burla à violência imposta amiúde ao escravo. A experiência de sua luta contra o sistema teria se dado de forma contundente na busca pela manumissão, processo este possibilitado pelas estratégias de negociação ou acomodamento diante das ordens da casa senhorial. Assim, defendemos que prestar bons serviços para conseguir a liberdade era uma estratégia de negociação, contribuindo para o fim da escravidão de forma não violenta. O termo devido aos bons serviços prestados poderia também ser encontrado em cartas de alforrias conquistadas através da compra. Esse termo é encontrado na carta de alforria da escrava Raimunda:

> Digo em abaixo assinado, que entre os mais bens que possuo, de livre e desembargada ordem, há uma escrava de nome Raimunda, cabra de idade pavoral cinquenta e seis anos, pouco mais ou menos, e que em atenção a lealdade que me tem servido e devido aos bons serviços prestados fica a referida escrava livre como de ventre fosse nascida

pela quantia de cinquenta mil réis e desde já poderá gozar de sua liberdade [...] (Carta de liberdade da escrava Raimunda, 1882-1886).

Raimunda, escrava de idade avançada, contatando com 56 anos, além de ter prestado bons serviços ao seu senhor, teve que pagar em moeda corrente a quantia de cinquenta mil réis para conseguir sua liberdade. Para brasilianista Mary Karasch o motivo mais comum para um cativo da Corte –Rio de Janeiro– conseguir sua liberdade talvez fosse prestar bons serviços, mesmo se ele tivesse permissão e condição para comprar sua liberdade (Karasch, 2000: p. 463). Como observou o viajante Horner, em 1821, «o privilégio de comprar a própria liberdade não era dado aos escravos, excerto se fossem os favoritos do senhor» (Horner *apud* Karasch, 2000: p. 463). Seguindo este raciocínio, no caso da compra da carta de alforria, Karasch afirma que «os cativos tinham que prestar primeiramente bons serviços e depois compensar seus donos por perderem esses serviços» (Karasch, 2000: p. 463). Ou seja, os escravos que conseguiam comprar sua liberdade, pagavam ao senhor de duas formas distintas: primeiramente com bons serviços, depois com o valor estabelecido pelo senhor, pago em moeda corrente ou não.

Negócios da liberdade: emancipadores, escravos e alforrias nas últimas décadas da escravidão

Em 27 de junho de 1885, Theodora Petronilha, «mãe da finada escrava Leocádia, pertencente a Manoel Hyppolito da Cunha Lima», representada judicialmente por Antônio Juliano do Espírito Santo, requereu ao juízo de órfãos da capital paraense que determinasse em seu favor a

devolução do pecúlio de trezentos mil réis que pertencia a sua filha Leocádia. O referido pecúlio havia sido entregue pela própria Leocádia ao alfaiate Pedro Alexandrino Delgado, tesoureiro do *Club Abolicionista dos Patriotas*, «para ser applicado à sua libertação». Todavia, como os 300$000 não foram usados, muito menos restituídos pelo alfaiate abolicionista, Theodora reclamava seus direitos, no sentido de que Pedro Delgado fosse citado «para em prazo breve restituir a quantia mencionada, (...) nos termos do art. 53 do Decreto n.º 5135 de 13 de novembro de 1872». Em 11 de setembro de 1885, lavrado o mandado de sequestro do pecúlio em posse do tesoureiro do *Club dos Patriotas*, os oficiais de justiça «na rua Formosa canto da travessa Sete de Setembro no estabelecimento comercial e officina de alfaiate de Pedro Alexandrino Delgado» procederam ao sequestro nos bens que haviam encontrado no referido estabelecimento, os quais foram os seguintes: «dez metros e sessenta centímetros de casimira cor parda, oito metros e setenta centímetros de casimira chariate, nove ditas e trinta centímetros de casimira cor de café, oito ditas de pano fino azul, doze metros do mesmo pano, nove corte de camisa de diferentes cores, oito metros de casimira fantasia». Obviamente, o sequestro dos referidos bens visava o «pagamento e a garantia da quantia pedida pelo mandado e custas [processuais]» [155], em favor de Theodora.

Não há dúvidas que o sequestro dos bens do tesoureiro do *Club dos*

155 Cf. «Autos de pecúlio da escrava Leocádia, pertencente ao senhor Manoel Hyppolito da Cunha Lima», Juízo de Órfãos da Capital, ano: 1885, Arquivo Público do Estado do Pará (APEP).

Patriotas, incapaz financeiramente de fazer a devolução do pecúlio reclamado por Theodora, indica-nos que Pedro Delgado estava vivendo um momento difícil, inclusive apropriando-se indevidamente das economias alheias sob a sua guarda, depositadas em confiança pelos escravos que haviam optado pela obtenção legal de suas liberdades, com o auxílio da dita associação abolicionista. Isto mesmo, a falecida Leocádia não fora a única escrava vitimada pela má fé do nosso alfaiate abolicionista. Caso houvesse sido a única vítima, poder-se-ia pensar que Pedro Delgado fosse apenas um espertalhão que, em apuros financeiros, estivesse convicto da impunidade em seu ato de apropriação indevida do alheio, pois Leocádia já sendo morta, ainda escrava, não poderia reclamar seu pecúlio, muito menos a aplicação do mesmo em sua libertação. Mas, outras escravas, em vida, também haviam sido lesadas e corriam o risco de frustação em seus sonhos de liberdade por conta das falcatruas cometidas justamente por pessoa que devia ser confiável aos escravos: o tesoureiro de um clubee abolicionista.

Todavia, o alfaiate Pedro Delgado, «que tão indevidamente se cognominou abolicionista e como tal servio para esbanjar míseras economias de alguns escravos» [156], não havia caído apenas em desgraça junto aos cativos, também havia sido execrado por muitos partidários da causa da liberdade que, saindo em defesa das escravas prejudicadas, estavam cientes da neces-

156 Cf. «Autos de pecúlio da escrava Maria Lourença, pertencente ao senhor José Narciso do Gomes Amaral», Juízo de Órfãos da Capital, ano: 1885, Arquivo Público do Estado do Pará (APEP).

sidade de manter a confiança dos escravos em suas ações de emancipação do trabalho servil. Por exemplo, Benvido Gurgel do Amaral, advogado da *Sociedade Libertadora de Benevides*, atuou como curador em quase todos os autos de pecúlios ajuizados contra Pedro Delgado, representando as escravas Lourença, Balbina, Rosaura e Benedicta. Inclusive, Gurgel do Amaral em defesa dos direitos de sua curatelada Benedicta, em determinado momento havia declarado que era «público e notório que a chamada sociedade 'Clube dos Patriotas' não teve existência legal n'esta capital, e não se conhece os domicílios nem mesmo os indivíduos que [a] compuseram». Ou seja, mesmo que usando retórica de linguagem própria ao seu ofício, Gurgel do Amaral desqualificava e lançava suspeitas sobre o referido clube abolicionista como que procurando destoar sua atuação em relação aos demais congêneres que, existindo legalmente, seriam reconhecidos socialmente.

Na defesa de suas curateladas, Gurgel do Amaral conseguiu fazer com que elas recuperassem seus pecúlios, por meio de mandado de sequestro dos bens de Pedro Delgado, tal como já havia ocorrido com o caso de Leocádia[157]. De fato, «sendo de notoriedade a mal (sic) situação financeira do depositário Pedro Delgado», que acabava de «entregar a terceiros sua casa commercial para ser liquidada»[158], não possuindo outros bens,

157 Neste auto especificamente, Gurgel do Amaral também constava presença como advogado da suplicante.

158 Cf. «Autos de pecúlio da escrava Maria Lourença, pertencente ao senhor José Narciso do Gomes Amaral», Juízo de Órfãos da Capital, ano: 1885, Arquivo Público do Estado do Pará (APEP).

as referidas escravas corriam não somente o risco de perda de seus pecúlios, mas, particularmente, a frustração da obtenção de suas liberdades: Benedicta, por exemplo, em 7 de julho de 1884 havia entregue 400$000 ao tesoureiro do *Club dos Patriotas*, visando a intermediação de sua liberdade junto ao seu senhor, Felippe Mendes Lameira, residente no distrito de S. Domingos da Boa Vista. Este proprietário, sendo comunicado pelo diretor do referido clube abolicionista, aceitou passar carta de alforria à sua escrava pela quantia de seu pecúlio, todavia como «nem sequer vio a côr ou espécie do mesmo» não o fez, «continuando [Benedicta] no captiveiro por falta de importância de seu pecúlio»[159]. Aliás, a única escrava que obteve o ressarcimento em espécie fora Rita, pertencente a Daniel Rodrigues de Souza que, em nome de sua cativa, havia acionado contra o alfaiate Pedro Delgado, obtendo o pagamento da «quantia de dusentos mil réis e juros da lei que devia como pecúlio de sua escrava Rita», após expedição de mandado de sequestro de bens do alfaiate que, pelo menos, desta vez havia evitado a perda de mais algumas peças de pano e outros tantos metros de casimiras.

As histórias narradas acima são indicativas das relações estabelecidas entre escravos e abolicionistas ao longo das últimas décadas da escravidão na província paraense. Desde a fundação da primeira sociedade emancipadora, em 1869, o movimento abolicionista desencadeado pelas

159 Cf. «Autos de pecúlio da escrava Benedicta, pertencente ao senhor Felippe Mendes Lameira», Juízo de Órfãos da Capital, ano: 1885, Arquivo Público do Estado do Pará (APEP).

agremiações abolicionistas foi marcado pela política de libertação dos cativos por dentro dos meios legais e legítimos, levando em consideração a legislação emancipadora vigente no império. Desta forma, as diversas associações partidárias da emancipação do trabalho servil atuavam sem ferir o direito de propriedade dos senhores sobre seus cativos, libertando-os através do pagamento de seu preço, ou seja, por meio de indenização[160]. Todavia, os senhores que abraçavam a causa da liberdade de seus cativos não seriam os únicos que atuavam dentro dos limites legais. Muitas vezes, os próprios escravos recorriam à legislação emancipadora, visando obter suas alforrias, pagando o preço da sua liberdade ao seu senhor, indenizando-o. Em sua luta legal pelo direito à condição de livre, tais escravos estavam trilhando outros caminhos de obtenção da liberdade, na medida em que necessariamente não fugiam, não faziam revoltas ou levantes, não matavam seus feitores e senhores, e nem morriam pelas suas próprias mãos, cometendo o suicídio como ato de resistência, ainda que o caminho da legalidade ou liberdade negociada não fosse necessariamente via mais fácil e menos penosa.

Havia, inclusive, escravos fugidos que acabavam sendo legalmente libertados, agenciados por sociedades emancipadoras, ainda que não fossem casos comuns: em outubro de 1882, Manoel Luiz de Azevedo Netto havia entregue ao presidente da «Associação Philantrópica Emancipadora» a quantia de setecentos mil réis, «em favor da liberdade do escravo Bebiano, de Jose Pinto Palheta, o qual se acha[va] em fuga cerca de 3 annos»

160 Sobre este fato, ver, por exemplo: Bezerra Neto (2006; 2015).

(Diário de Notícias, 25 de outubro de 1883: p. 3). Neste sentido, Manoel Azevedo buscava a intermediação da referida sociedade, no tocante a negociação e obtenção legal da liberdade de Bebiano, embora Bebiano já estivesse vivendo fugido já fazia alguns anos. Também é preciso não esquecer que optar por uma via não significava necessariamente abandonar as outras formas de luta pela liberdade. Escravos fugitivos contumazes, quando retornavam ao domínio senhorial, podiam muito bem encampar seus esforços na obtenção legal de sua alforria, ou então, escravos frustados pelos tortuosos caminhos da liberdade negociada podiam acabar fugindo. Igualmente, quilombolas também podiam propor acordos com as autoridades constituídas na província, visando o reconhecimento e a legalização de suas liberdades, quando não buscavam obter suas cartas de alforrias por conta da legislação emancipadora, recompondo seus antigos quilombos em comunidades camponesas de negros livres, como ocorreu com o Pacoval, no Baixo Amazonas.[161]

No caso da associação das fugas escravas associadas ao abolicionismo ou à luta contra a escravidão, desafiando o direito de propriedade escrava, na província paraense, na década de 1880, houve a constituição no núcleo colonial de Benevides da *Sociedade Libertadora de Benevides*, associação criada por colonos cearenses. Em 30 de março de 1884, no bojo das comemorações da abolição no Ceará ocorrida em 25 de março, esta associação libertou os seis escravos que lá existiam, declarando a colônia de Benevides território livre da escravidão. Desde então os abolicionistas

161 Sobre o assunto, conferir Funes (1995).

cearenses de Benevides apoiavam e davam suporte para as fugas escravas em direção a colônia agrícola de Benevides, que na época localizava-se dentro dos limites do município de Belém, situando-se relativamente próxima da capital paraense. Benevides se constituía então como uma espécie de quilombo abolicionista, recebendo algumas dezenas de escravos fugidos (Bezerra Neto; Cravo), os quais vivendo em Benevides deviam assinar contratos de trabalhos com os colonos para obtenção de salários que poderiam ser utilizados na compra de suas alforrias intermediadas pela *Sociedade Libertadora de Benevides*. Diante dessa realidade houve atuação da polícia no sentido de aprisionar os escravos fugidos escondidos em Benevides, ocasionando conflitos entre os escravos e colonos abolicionistas, de um lado, e polícia de outro, levando à prisão de vários escravos fugidos, ainda que a *Sociedade Libertadora* continuasse existindo e atuando, havendo ainda nos últimos anos da escravidão notícias de escravos em fuga escondidos nas matas de Benevides. A radicalidade do abolicionismo em Benevides, se aproximando da experiência cearense, em larga medida destoava do sentido mais moderado do abolicionismo paraense que, em boa parte, em seu respeito pelo direito de propriedade via na indenização dos senhores o caminho legal para o fim da escravidão. Neste sentido para grande parte dos emancipadores e abolicionistas paraenses, aqueles defendo o fim da escravidão aos poucos e de pouco em pouco e estes de forma mais abreviada e de uma vez ainda que dentro da legalidade, a perspectiva moderada de luta contra a escravidão por dentro do sistema se assemelhava à experiência redentora que havia sido

construída na província vizinha do Amazonas na década de 1880, ao invés da experiência cearense.

Neste sentido, a redenção de Benevides era criticada por emancipadores acautelados e escravagistas quando censuraram «o consentimento do governo da província, o seu concurso moral para a realisação da festa de Benevides», criticando o presidente provincial, Visconde de Maracajú, por ter tomado parte da festa redentora em comitiva que viajou até a colônia. Já que tais críticos consideravam «um absurdo banir-se de um pedaço do município [de Belém] a instituição da escravidão, que o governo deve ser o primeiro a garantir e não sanccionar a sua violação» («O abolicionismo» [Folhetim], Diário de Notícias, 6 de abril de 1884, p. 2). Os ditos adversários da redenção de Benevides não queriam, portanto, no Pará um novo Ceará, a primeira província brasileira em que a avalanche abolicionista ganhou força quando «declarou um povoado livre de escravos; ao povoado seguiu-se a cidade e á esta a capital» e dentro de dois anos conseguiu triunfar «proclamando livres todos quantos pisam o seu solo» («A heróica província do Ceará», Diário de Notícias, 4 de março de 1884: p. 2). Afinal, a pressão da onda abolicionista na província cearense não respeitara a barreira do direito de propriedade escrava, sendo esta a razão de ser da crítica do parlamentar conservador e escravagista Andrade Figueira que, criticando a abolição no Ceará e os seus festejos na Corte, bem como a queda do imperador pela causa emancipadora, indagara onde estava "a legalidade da emancipação da província do Ceará, qual a lei que aboliu a escravidão n'aquella província?»; entendendo então que o presidente provincial do Ceará deveria ter sido

demitido imediatamente por ter dado seu concurso e chancela a tal fato («Palavras de um escravocrata», Diário de Notícias, 28 de março de 1884: p. 2). No Pará, o jornal conservador *Diário de Belém*, mesmo professando sua fé na abolição, também tinha suas reservas em relação à abolição feita no Ceará e à que havia de ser solenizada em pouco tempo no Amazonas, em 10 de julho de 1884, com a libertação de seus escravos, quando então argumentava que:

> a legislação que rege o Ceará e o Amazonas, é a legislação brazileira, que qualifica o escravo como propriedade legítima, dá a todo cidadão o direito de residir onde lhe aprouver. Se, por um capricho, por uma necessidade indeclinável, qualquer pessôa tiver de transportar-se com seus escravos – propriedade legítima por que paga ao Estado contribuições pesadas – para o Amazonas ou para o Ceará, o que virá a suceder? ("«Belém» [Revista jornalística], Diário de Notícias, 4 de junho de 1884: p. 3).

Subindo o Rio Amazonas: a abolição na província amazonense

Em 10 de julho de 1881, em Manaus, capital do Amazonas, era realizada reunião visando a criação de uma sociedade abolicionista, uma nova agremiação «independente da antiga e amortecida 'Sociedade Emancipadora' organizada nesta capital no ano de 1870", segundo decisão de seus associados após debate travado na dita reunião.[162] No entanto, ao

162 Ver a respeito: «Movimento Abolicionista», Diário do Gram-Pará, [ilegível] de julho de 1881: p. 1; «Movimento Abolicionista», Diário do Gram-Pará, 26 de julho de 1881: p. 1. Sobre o Amazonas e a emancipação dos escravos ver Pozza Neto (2011).

longo dos primeiros anos da década de 1880, ainda que o avanço da pressão abolicionista no Amazonas, com o concurso do governo provincial do presidente Theodoreto Souto, também tenha favorecido a queda dos preços da propriedade escrava, facilitando a sua emancipação, seu abolicionismo tinha um caráter mais cordato ou comportado em relação ao que ocorrera no Ceará.[163] Tanto que, sendo criticado o modo como se fez a abolição cearense, como contraponto à mesma, havia quem defendia a forma como havia sido feita a redenção do Amazonas. O Sr. Pedro Rodrigues de Mello, por exemplo, publicou artigos neste sentido nas páginas do *Diário de Notícias*, dizendo em determinada altura sobre «toda sorte de desacatos e loucuras» cometidas pelo abolicionismo no

163 Sobre o assunto ver, por exemplo, carta de certo cavalheiro de Manaus a um amigo seu em Belém, cujo trecho tratando do avanço abolicionista no Amazonas fora publicado pelo *Diário de Notícias*, no qual dizia: «Antes do mez de setembro não haverá mais escravos no Amazonas!/Para fazeres idéa do movimento abolicionista, basta dizer-te que, tendo a assembléa votado 300 contos para fundo de abolição, a província não gastara nem 30 contos com a libertação de todos os escravos!/Uma chusma de sociedades, conferências, reuniões, commissões, subscripções, esmolas, donativos, a imprensa, todas as classes da sociedade, enfim tudo está em movimento espantoso e phrenetico; de tal forma que em um mez e pouco já se libertaram oitenta e tantos escravos, quazi sem ônus para a província./Os escravos já estão valendo até 100$000 rs., quando há um mez ainda valiam 1:000$000 rs./ Os próprios possuidores já se envergonham de receber qualquer quantia pela liberdade de seus *escravos*./[...]/ O inspector d'alfândega tem repellido todos os *senhores de escravos* que queriam vêr se ainda salvavam alguns, que deixaram de averbar em tempo». É verdade que tal carta podia ter sido editada pelo jornal, no entanto não creio que fosse produto da sua redação. Cf. «Redempção do Amazonas», Diário de Notícias, 17 de maio de 1884: p. 2. Destaques no original.

Ceará, que em nome da virtude atropelava os direitos alheios, o seguinte:

> É claro e sabido por todos que o meio que vos empregasteis para a extincção da escravatura na vossa província foi sempre o meio mais retrogado possível, digno dos selvagens, o meio da violência, extorquindo o direito da propriedade, o direito que a nossa nação garante e que as nações cultas do mundo têm dito sempre ser inviolável!

Comparando então o abolicionismo no Ceará ao arrepio da lei, com aquele feito no Amazonas sob a capa protetora da lei ou da legalidade, Rodrigues de Mello dizia então ao Ceará abolicionista:

> Queres ver como se sabe praticar a virtude e comprehender o direito de propriedade?

> Pois bem; vira essa face corcomida de pestes e males aqui para o norte, atravessa com a vista a extensão da magnífica bacia do Amazonas, e lá na elegante e pitoresca Manáos observa o que se passa em uma casa, onde estão reunidos os representantes do povo. Vistes? Que faziam elles? Emudeces? Ah! envergonhas te de ti mesma!
>
> Vistes que elles organisavam um projecto, que foi convertido em lei, consignando a verba de 300:000$ rs. para a libertação dos escravos d'aquella província e que d'essa maneira, a mais brilhante, ficou resolvido o problema da extincção da escravatura n'aquella província, dando assim a ti um exemplo sublime de moral, de direito e de virtude!
>
> Toma um conselho:

> Conheces o que se chama moral? o que se chama equidade?
>
> É praticar as virtudes sem offensa do direito.
>
> Na jurisprudência Universal se formaram as regras, que – o exercício de justiça rigorosa é a maior injustiça – *summum jus, summa injuria* -, muitas cousas são lícitas, mas não são honestas – *multa licent, sed non honesta sunt*. – Em tudo e principalmente no direito se deve attender a equidade – IN OMNIBUS, MAXIMÉ INJURE, ÆQUITAS SPECTANDA EST. («Abolição da escravatura cearense» [Solicitados], Diário de Notícias, 2 de maio de 1884: p. 3).

Não pensava da mesma forma o deputado geral conservador pelo Pará, Samuel Mac-Dowell, que fora fundador e presidente da *Associação Emancipadora* e segundo o *Diário de Notícias* tido e havido no Pará «na conta de abolicionista *enragé*». Dizia o *Diário* que em seu discurso no Parlamento, em 12 de maio de 1884, Mac-Dowell criticara a forma como se dera as emancipações de Benevides, no Pará, e no Amazonas com o concurso dos presidentes provinciais liberais. Dissera então Mac-Dowell:

> No Pará e no Amazonas o governo está protegendo escandalosamente a propaganda abolicionista. O presidente [do Pará] não só assistiu aos festejos da burlesca libertação da colônia Benevides, como também não trepidou em assignar o respectivo auto. Assim com o consentimento do delegado do governo, ficaram suspensas as leis do império em uma circumscripção territorial que não abrange nem uma freguezia. Da mesma sorte no Amazonas se emprega a influência do

> governo para conseguir a decretação de uma lei tumultuária e illegal emancipando os escravos da província.
>
> Semelhantes procedimentos do governo, diz o orador [comenta o *Diário de Notícias*], é indigno e desleal.
>
> Se o governo quer a emancipação immediata, tenha a coragem de apresentar um projecto n'este sentido ao parlamento, mas não permitta que os seus delegados se ponham á testa do movimento abolicionista («Câmara dos Deputados», Diário de Notícias, 6 de maio de 1884: p. 2).

A fala de Mac-Dowell sem dúvida era a de um parlamentar conservador de oposição em sua crítica ao governo liberal. Mas era mais que isto. Era a expressão de sua fidelidade partidária à grei conservadora em sua crítica à abolição imediata[164]. Até porque na província paraense o líder do Partido Conservador, Cônego Siqueira Mendes na época já havia dito na Assembléia Provincial que por ele não se arredava o pé daquilo que fora estabelecido pela Lei de 28 de Setembro de 1871 no tocante a *Questão Servil*, só mudando de opinião quando já não era mais possível sustentar a escravidão em seus anos finais. Vale lembrar ainda, que Mac-Dowell mantinha-se fiel à sua compreensão emancipadora, portanto, gradualista. Não lhe sendo agradável, portanto, a forma como se precipitava a

164 Antônio Coelho Rodrigues, político ligado ao Partido Conservador, apesar de ter ajudado a fundar uma Sociedade Emancipadora de escravos em Teresina, capital da província piauiense, também mantinha sua fidelidade partidária à grei conservadora em sua crítica à abolição imediata. (Cf. Silva, 2016).

solução da *Questão Servil*, inclusive como acontecia em Benevides que se constituía naquele momento, mais do que antes, em «quilombo d'escravos fugidos», tal qual dizia o jornal *A Constituição*, órgão do Partido Conservador na província paraense («Constituição» [Revista jornalística], Diário de Notícias, 10 de junho de 1884: p. 2).

Considerações finais

O desmantelo da instituição escravista contou com a participação de vários indivíduos. Foi o conjunto dessas ações praticadas por esses vários indivíduos, ligados às associações abolicionistas ou não, ligados ao Estado ou não, que puseram fim à instituição escravista. Assim, indica-se que a abolição da escravidão nessas plagas foi produto de um notável movimento de massa e de pressão social e política, consubstanciando uma vitória do povo livre e escravo. Os eventos que ocorreram na província cearense, se porventura não é consenso de que se tratou de uma «revolução social», de certo representou um marco no avanço ruma ao fim da escravidão no Brasil. Ademais, destaca-se que os escravos não estavam inertes aos acontecimentos, sabiam o que era ter seus movimentos tolhidos por um senhor, sabiam que em vários momentos não se podiam conquistar a liberdade apenas pela força, e sabiam que a liberdade tinha um preço, por isso negociavam com senhores, se sujeitavam à casa senhorial, prestando bons serviços para conseguir sua carta de alforria.

O 13 de Maio de 1888, portanto, em sua polissemia, ao passo que

foi uma reforma social de natureza conservadora, também foi possível somente porque resultou das lutas empreendidas por segmentos livres e escravos na sociedade civil brasileira. Afinal, para os que vivenciaram a escravidão na condição de cativos amanhecer no dia 14 de maio como homens e mulheres livres não seria algo de menor importância, até porque de alguma forma ajudaram a fazer do Brasil uma nação sem escravidão, mesmo cientes de que ainda não era o ponto de chegada, mas ainda faltava continuar lutando pela condição de cidadania, que, ainda hoje, não é plena ou factível para a grande maioria da população brasileira.

Referências bibliográficas

Becerra Neto, J. M. (2015). *Se bom cativo, liberto melhor ainda: Escravos, senhores e visões emancipadoras* (1850-1888). In Machado, M. H. P. T.; Castilho, C. (Org.) *Tornando-se Livre: Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Becerra Neto, J. M. (2011a). «Fazendo sua parte: escravos em fuga e abolicionismo em Benevides Grão-Pará (1881-1888)». *Revista História e-História*. Campinas.

Becerra Neto, J. M. (2011b). A segunda independência. Emancipadores, abolicionistas e as emancipações do Brasil. *Almanack,* Guarulhos, n. 2.

Bezerra Neto, J. M. (2009). Por Todos os Meios Legítimos e Legais: As lutas contra a escravidão e os limites da Abolição (Brasil, Grão-Pará, 1850-1888). Tese de Doutorado, PUC- São Saulo, PGHIST, São Paulo.

Becerra Neto, J. M. (2006). O Doce Treze de Maio. O abolicionismo e as visões da Cabanagem, Grão-Pará – Século XIX. In Neves, F. A. de F. e Lima, M. R. P. (Org.). *Faces da história da Amazônia*. Belém: Paka-Tatu.

Considerações sobre a crise financeira e o elemento servil. (1884). Rio de Janeiro, Typ. União de A. M. Coelho da Rocha & C.

Costa, E. V. da. (2010). *Da Monarquia à República*: *momentos decisivos. 9. ed.* São Paulo: Editora UNESP.

Costa, F. R. (2017). *Escravidão e liberdade no Piauí oitocentista*: alforrias, re-escravização e escravidão ilegal de pessoas livres (1850-1888). 318 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará- UFC. Fortaleza.

Costa, F. R. (2014). *Escravos e conflitos: cotidiano, resistência e controle de escravos no Piauí na segunda metade do século XIX*. Teresina: EDUFPI.

Cravo, A. C. T. (2014). *A Sociedade Libertadora de Benevides: Abolicionistas, escravos e colonos na luta contra a escravidão (1881-1888)*. Belém: Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, Dissertação de Mestrado.

Daibert Júnior, R. (2004). *Isabel, a «Redentora» dos Escravos. Uma história da Princesa entre olhares negros e brancos (1846-1988)*. São Paulo: Edusc/ Fapesp.

Fraga, W. (2014). *Encruzilhadas da Liberdade: história de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Funes, E. (1995). *Nasci nas matas, nunca tive senhor. História e memória dos*

mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: USP, Tese de Doutorado.

Graham, R. (2013). *Alimentar a cidade*: das vendedoras de rua à reforma liberal (Salvador, 1780 – 1860). São Paulo: Companhia das Letras.

Karasch, M. C. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.

Machado, C. D. de S. (2019). *Festejos do Abolicionismo: tecendo memórias e representações da liberdade em Belém (1881-1888)*. Belém: Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará, Dissertação de Mestrado.

Machado, M. H. P. T. (1994). *O Plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Marinho de Azevedo, C. M. (2003). *Abolicionismo. Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume.

Marinho de Azevedo, C. M. (1987). *Onda negra, medo branco. O negro no imaginário das elites-século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Mendonça, J. M. N. (2005). O Parlamento e as Ruas. *Acervo Histórico*. Divisão de Acervo Histórico da Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, n. 3, pp. 46-53, 1º semestre.

Mendonça, J. M. N. (2001). *Cenas da Abolição. Escravos e senhores no Parlamento e na Justiça*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

Mendonça, J. M. N. (1999). *Entre a mão e os anéis. A Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.

Mendonça, J. M. N. (1996). A arena jurídica e a luta pela liberdade. In: Schwarcz, L. M. & Reis, L. V. de S. (Orgs.). *Negras imagens. Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp.

Mesquita, F. P. de O. (2019). O abolicionismo do Ceará e o jornal a província de S. Paulo: o «exemplo» abolicionista cearense e a sua apropriação na propaganda republicana paulista (1880-1888). ANPUH-Brasil, *XXX Simpósio Nacional de História*: Recife.

Pena, E. S. (2001). *Pajens da Casa Imperial. Jurisconsultos, Escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Editora da Unicamp.

Pozza Neto, P. (2011). *Ave Libertas: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial*. Manaus: Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Amazonas, Dissertação de Mestrado.

Schwarcz, L. M. (2017). *Retrato em branco e negro*: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, R. C. (2018a). *O escravo e o senhor nos últimos anos de escravidão no Piauí*. 185 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí-UFPI. Teresina.

Silva, R. C. (2018b). A fragmentação da escravidão no Piauí: exportação de cativos e a entrada de flagelados da seca. *Vozes, Pretérito & Devir*, Teresina, 8(1), 154 – 175.

Silva, R. C. (2016). Antônio Coelho Rodrigues: um abolicionista mó-

dico. *Revista História, Histórias*, Brasília, v. 4, n. 8, p. 75 – 92, 2016.

Silva, R. C.; Lima, S. O. (2018). Conquistamos alforria através da compra e através dos serviços: uma análise das cartas de alforria lavradas no Piauí (1872 – 1887). In Lima, S. O.; Silva, R. C. (Orgs). *Do Norte ao Sul: escravidão Brasil* (séc. XVI – séc. XIX). Teresina: EDUFPI.

Xavier, P. P. (2014). *Dragão do Mar: a Construção do Herói Jangadeiro*. Fortaleza: Museu do Ceará.

Fontes:

Documentos consultados

A libertação da Província. (1884). *Cearense*, Fortaleza, a. XXXVIII, n. 40, 25 de mar.

A libertação de Fortaleza. (1883). *Constituição*, Fortaleza, a. XX, n. 57, 24 de mai.

A Perfioia. (1881). *Libertador*, Fortaleza, a. I, n. 20, 8 de dez.

Arquivo Púbico do Estado do Piauí. (1882 - 1886). Sala do Poder Judiciário. *Carta de liberdade da escrava Severina*. Cidade de União. Livro de Notas e Escrituras, n. 12. Cartório do Primeiro Ofício.

Arquivo Púbico do Estado do Piauí. (1882-1886). *Carta de liberdade do escravo Francisco*. Cidade de União. Livro de Notas e Escrituras, n. 12. Cartório do Primeiro Ofício.

Arquivo Púbico do Estado do Piauí. (1882-1886). *Carta de liberdade da*

escrava Raimunda. Cidade de União. Livro de Notas e Escrituras, n. 12. Cartório do Primeiro Ofício.

Arquivo Púbico do Estado do Piauí. (1882-1886). *Carta de liberdade da escrava Angélica*. Cidade de União. Livro de Notas e Escrituras, n. 12. Cartório do Primeiro Ofício.

Arquivo Púbico do Estado do Piauí. (1855-1856). *Carta de liberdade do escravo Joaquim*. Cidade de Teresina. Livro de Notas e Escrituras, n. 2. Cartório do Primeiro Ofício.

Gazetilha. (1870). *Jornal da Fortaleza*, Fortaleza, a. II, n. 125, 8 de jul.

Gloria in Excelsis!. (1884). *Constituição*, Fortaleza, a. XXI, n. 33, 25 de mar.

O Abolicionismo. (1884). *A Mocidade Piauhyense*, Teresina, a. II, n. 15, 31 de jul.

OS acontecimentos de 27, 30 e 31 de janeiro. (1881). *Libertador*, Fortaleza, a. I, n. 3, 7 de fev.

Perseverança e Porvir. (1881). *Libertador*, Fortaleza, a. I, n. 19, 28 de set.

Sr. Justiniano de Serpa. (1882). *Gazeta do Norte*, Fortaleza, a. III, n. 165, 28 de jul.

CAPÍTULO 16

En defensa de la esclavitud en América Latina como institución del capitalismo

Dana Rosenzvit

«Pero hay seres aún más desgraciados que, sin morir, se convierten en cosas para el resto de su vida. No hay en sus jornadas ninguna alternativa, ningún vacío, ningún campo libre para nada que venga de ellos mismos [...]. Que un ser humano sea una cosa es, desde el punto de vista lógico, contradictorio; pero cuando lo imposible se convierte en realidad, lo contradictorio se convierte en el alma en desgarramiento.»

Simone Weil, La Ilíada o El Poema de la Fuerza

Habitar una tierra implica, casi siempre, hacerse carne de sus mitos perceptivos. En el caso del Río de la Plata su caminar instaura ciertas cegueras cromo-históricas. Quizás una de las más falaces sea la de su europeidad, su negación de las raíces africanas, su ajenidad con respecto a poblaciones indígenas y su afán amnésico e increíble por caracterizar a la esclavitud como actividad marginal e incluso benevolente. En tanto el pasado, como es narrado, oprime y obtura posibles futuridades, este trabajo busca desarmar este último relato, para futuras fugas, móviles de lucha, nuevas percepciones y, ojalá, reparaciones. Se sostiene

aquí que la esclavitud en el Río de la Plata constituyó una institución fundamental del naciente capitalismo por su función en el desarrollo del capitalismo en tanto relación fundacional y duradera del triángulo atlántico África-Europa-América, por el cual se definieron los roles y posiciones al interior del naciente sistema-mundo capitalista (Wallerstein: 1981); sus efectos en el proceso de acumulación originaria capitalista necesario para el desarrollo del capitalismo; su organización tanto al interior de las plantaciones como en la trata atlántica, de carácter comercial, competitivo y empresarial; la racionalidad instrumental a través de la cual se desarrolló (Grüner, 2010); las motivaciones e intereses de los sectores de la sociedad civil que estuvieron involucrados y que se beneficiaron de su desarrollo; la ideología positivista y dualista que le sirvió como base de legitimación (Grüner, 2010; Quijano, 2014), y por los efectos que precisó y perpetuó en tanto clasificación social de la población mundial (Quijano, 2014).

Por último y remitiéndome al debate Frank-Puiggrós señalé la necesidad de pensar a la esclavitud en América Latina más allá de las relaciones específicas que se desarrollaron en su interior y más acá de los análisis evolucionistas y eurocentristas construidos para el caso europeo en el cual efectivamente la esclavitud como sistema precedió al feudalismo y al capitalismo, para en cambio analizar el rol de la esclavitud en América Latina, tanto en la conformación del moderno sistema mundial, al interior del cual la continuación de modos de producción precapitalistas en la periferia posibilitó el surgimiento del modo de producción capitalista en el centro (Wallerstein, 1987), hegemonizando y

definiendo el sistema en su totalidad, así como su rol en el proceso colonial y de dominación de América Latina y sus efectos en la modernidad capitalista a escala mundial.

Advertencia introductoria: la historia de los vencedores

La conquista y la subsiguiente colonización europea de América y de África impusieron (y precisaron de) la universalización de la historiografía europea. En palabras de Arturo Roig: el pretendido universalismo del pensamiento europeo fue generado «a partir de la universalización de una determinada experiencia hipostasiada como única ocultando las relaciones sociales de las cuales emergió, bloqueando toda pretensión de universalidad abierta e imponiendo formas de alienación» (Roig, 1981: p. 275; Roig, 1993: p. 101). En este sentido, y de acuerdo con Edgardo Lander (2000), la organización colonial del mundo es inseparable de la capacidad de los países colonizadores de ocupar el lugar de la enunciación de la nueva meta narrativa universal al interior de la cual las identidades, los espacios y los tiempos otros fueron subsumidos en el modelo imperial de conocimiento basado en la clasificación etnocéntrica, racial y patriarcal, a partir del control diferencial de los medios de producción histórica.

La monopolización de la capacidad de narrar y la imposición a nivel universal de la Ciencia Moderna europea, posibilitaron la construcción del aparato ideológico por el cual las historicidades e identidades americanas y africanas fueron colocadas como «anteriores» o «tradicionales»

en una cadena de desarrollo lineal y evolucionista en la cual Europa ocupaba el deseado punto de llegada. A la hora de abordar histórica y analíticamente la esclavitud en América Latina y cualquier otra institución no europea, es necesario tener en cuenta los efectos que el proceso de «construcción» de la historia en lenguaje europeo ha tenido, y sigue teniendo, en nuestra manera de entender la cuestión. La inherente relación entre la colonialidad del poder (Quijano, 2014) y la colonialidad del saber (Lander, 2000) por las cuales los patrones de dominación instaurados a través del colonialismo perduraron más allá del fin del pacto de dominación colonial, está en la base de ciertos malos entendidos en constante reproducción. Para analizar el rol de la esclavitud moderna proponemos dejar de lado la visión eurocéntrica evolucionista y dualista que implica el pasaje lineal y dicotómico entre el feudalismo y el capitalismo a la manera europea, entendiendo que en nuestro continente, «el continente de los malos entendidos» (Rouquié, 1990: p. 90 citado en Ansaldi y Giordano, 2012: p. 64), los procesos se han desarrollado históricamente de manera híbrida, multitemporal y contradictoria.

Europa en la formación del mundo moderno

Durante el siglo XIV el continente Euroasiático y África se encontraban conectados por ocho zonas comerciales agrupadas en tres grandes subsistemas. El de Asia Oriental, el de Oriente Medio y Mongolia, y el Europeo contactado con Oriente Medio, el Océano Índico y África. Sistemas que funcionaban sin una fuerza central de control o dominio, dando cuenta de una estructura policéntrica (Marks, 2007: pp. 57-59), y

de la existencia de conexiones y vínculos regionales (Wolf, 1987: p. 465), comerciales y culturales.

Es en este contexto que el continente europeo atravesó las postrimerías del régimen feudal, que había organizado el continente por los últimos mil años. La crisis que terminó con el sistema feudal ha sido explicada por diversos autores a través de múltiples causas, según Immanuel Wallerstein estas pueden ser resumidas en: un cambio climatológico que afectó la producción agrícola, base de la economía y de la subsistencia de la población continental; una crisis cíclica a la cual todo régimen histórico se ha enfrentado que en este caso resultó terminal; y una coyuntura de tendencias seculares que obstaculizaron su perpetuación (Wallerstein, 1981: p. 53).

La parte del mundo que Europa ocupaba era relativamente poca, y particularmente pobre, escasamente poblada y dedicada en su mayoría a pastos y a cría de caballos, los campesinos se enfrentaban frecuentemente dificultades para alimentar a sus animales y con la necesidad de sacrificarlos en pos de su propia alimentación. Sin embargo, la conservación de las carnes precisaba de sal y pimienta, y esta última procedía de Asia, representando problemas, tanto logísticos como comerciales, dado que los europeos tenían pocos productos para intercambiar (Marks, 2007: pp. 94, 95). El acceso a Asia se convirtió en el botín de guerra de una competencia militar y económica entre Venecia y Génova que, a causa de la necesidad de defenderse de los «piratas» del norte de África, convirtieron el comercio mediterráneo en un comercio armado (Marks, 2007: p.

96). Durante el siglo XIV, las áreas cultivadas se redujeron, la población disminuyó, aumentaron las guerras, las enfermedades y las dificultades económicas. Llevando al continente a un período de estancamiento comercial y de revueltas campesinas al interior de una guerra de clases generalizada y de una lucha entre las clases señoriales (Wallerstein, 1981: pp. 30, 47).

Según Wallerstein (1981: p. 33) la articulación de estos factores implicó el estancamiento de la sociedad feudal, agobiada por los gastos de su superestructura política y social los cuales no eran compensados económicamente por los recursos producidos. La solución histórica a esta crisis que podría haber sido postrera para el desarrollo continental, fue la expansión comercial de ultramar. Según el autor, la necesidad principal fue expandir la tarta económica a repartir, lo que implicaba más territorios y más población para explotar (Wallerstein, 1981: p. 47), de esta manera la aventura imperial apareció como indispensable. La caída de Constantinopla en manos del Imperio Turco Otomano obstaculizó las rutas conocidas a Asia, las cuales ya implicaban dificultades por la presencia de los turcos seljúcidas en el lado de Bizancio, generando la urgencia de encontrar nuevas rutas o nuevas zonas para proveer las materias primas de necesidad. La construcción de los nacientes Estados-Nacionales europeos fortaleció la exigencia de riquezas y convirtió en menester el comienzo de la aventura imperial.

La conquista y colonización de América y de África hicieron posible, a finales del siglo XV y a principios del XVI, el surgimiento y la consoli-

dación de la economía-mundo europea. En palabras de Wallerstein, este fue el primer sistema mundial, no por incluir la totalidad del mundo sino porque su alcance excedió cualquier unidad política jurídicamente definida (1981: p. 21). Su particularidad en tanto economía-mundo consistía en que el vínculo entre las partes del sistema fue de carácter económico, posibilitando «la apropiación de excedente basado en una productividad más eficiente y ampliada» sin el costo de la superestructura política (*Ibid*: p. 21), en este sentido el autor lo denominó como moderno sistema mundial. Análoga e inseparablemente, los procesos de dominación, apropiación y explotación desarrollados en las nuevas colonias «representaron los factores fundamentales de la acumulación originaria», prehistoria del capital y de la producción capitalista (Marx, 1999: p. 638). El nacimiento del moderno sistema-mundo y el surgimiento del capitalismo son las dos caras de una misma moneda, sucia por los intercambios violentos que tiene detrás, codiciada por todos los magos por su capacidad para esconder siglos y siglos de sangre y explotación.

El proceso por el cual el continente europeo atravesó exitosamente la crisis del feudalismo, a costa de la esclavización, explotación y subalternización de las poblaciones de América y de África, consolidó a Europa como entidad geocultural diferenciada (Grüner, 2010; Quijano, 2014) y dominante. Su desarrollo económico y la construcción de sus Estados-Nacionales se llevaron a cabo a costa de la periferización del resto del mundo, a través de un proceso dialéctico en el cual lógicas precapitalistas fueron incorporadas a la lógica de producción de mercancías siem-

pre en situación subordinada en relación al centro hegemónico europeo (Grüner: 2010: p. 169).

La trata atlántica en el moderno sistema mundial

La producción de materias primas y la extracción de metales preciosos, necesarios para la monetarización capitalista, en América implicó la necesidad de cuantiosa mano de obra. En primer lugar los colonizadores implantaron «la esclavitud o semi-esclavitud de los indígenas, así como mano de obra europea, generalmente proveniente de deudores «incobrables» o de condenados por diversas clases de delitos» (Grüner, 2015: p. 83), sin embargo estos métodos de control del trabajo pronto encontraron obstáculos y dificultades. Principalmente la resistencia de ambos colectivos, pero particularmente de los pueblos indígenas quienes contaban con lazos territoriales y sociales. En consecuencia y haciendo muestra de las siniestras tramas de las acciones europeas de ultramar, los colonizadores encontraron la manera de hacer converger sus afanes de colonización y explotación en América y África en pos de su propio enriquecimiento y desarrollo.

La importación de mano de obra esclava, alrededor de quince millones de almas importadas violentamente desde África a América entre el siglo XIV y el siglo XIX (Davidson, 1968; Grüner, 2010), representó «el punto de inflexión en el paso de un pequeño sistema-mundo basado en el mediterráneo al moderno sistema mundial» (Grüner, 2010: p. 215). La trata atlántica se convirtió en el modelo de los intercambios comercia-

les dentro del sistema-mundo capitalista (*Ibid*: p. 220), desplazando a la cuenca del mediterráneo como eje geoeconómico (Wolf, 1987: p. 84) y tornando a «la región del Atlántico, bajo dominio europeo, en una red activa de comercio que unió a tres continentes en el intercambio de gente, bienes y servicios en la que todos los participantes se vieron afectados» (Falola, 2011: p. 28).

La trata de esclavizados se estructuró a la manera de una empresa capitalista en la cual a través de la división del trabajo los europeos financiaron y organizaron el comercio, mientras que la captura, la entrega, el control y el mantenimiento de los cautivos estaban en manos africanas (Wolf, 1987: p. 25). Resulta imprescindible aclarar que, en contra de lo defendido por la historiografía europea, según la cual la esclavitud transatlántica se basó en estructuras tradicionales de las sociedades africanas, esta estuvo sustentada por la violencia coactiva que los europeos implantaron en el continente a través de la importación de armas y métodos de chantaje y terror que alimentaron las disputas en el territorio, incitando a la hostilidad y a la persecución. En este sentido, los europeos aprovecharon las estructuras sociales existentes en África para imponer una empresa esclavista nueva e inusitada en la historia del continente (Davidson, 1968; Gruner, 2010; Lovejoy, 2002).

De esta manera, explica Eric Wolf que, «aunque África había sido desde hacía mucho parte integral del sistema político y económico del Viejo Mundo, la expansión europea posterior a 1400 arrastró al continente al seno de una escala mundial de tráfico» (1987: p. 2002). A

pesar de que la esclavitud, en la historiografía lineal y evolucionista europea aparezca como una fase pre-capitalista, la implementación de esta como modo de producción privilegiado en las Américas, a través de la importación de contingentes africanos, funcionó como base del moderno sistema-mundo capitalista y, en su interior, de empresas capitalistas de acuerdo a sus motivaciones, organización y modelos comerciales y competitivos, y a sus fines y efectos en el naciente capitalismo, particularmente en la revolución industrial. En palabras de Sergio Bagú: «las bases del tráfico negrero, desde el punto de vista económico, son las de la empresa capitalista: sociedades por acciones o empresarios individuales, dividendos, acumulación de beneficios y competencia internacional» (1949: p. 11).

La trata atlántica se convirtió en el botín de una competencia intraeuropea de la que participaron empresas portuguesas, holandesas, inglesas y francesas. A partir del siglo XVIII «los esclavos serían la mercancía más importante del comercio con África, dominado por los ingleses convirtiéndose en el elemento dinámico principal del desarrollo industrial inglés» (Wolf, 1987: pp. 242, 243, 245). En palabras de Malachy Postlethwayt, mercantilista inglés: «el comercio de negros y las consecuencias naturales que son su resultado, pueden ser vistos con toda justificación como un inagotable fondo de riqueza y de poderío naval de esta nación» (Davis, 1966: p. 150, citado en Wolf, 1987: p. 245). El tratado de Utrecht, firmado en 1713, por el cual España admitió que Gran Bretaña instalara en sus posesiones asientos, con autorización para introducir 40.000 escla-

vos negros en el plazo de 30 años, y sus efectos en tanto inversiones de capital y especulación financiera dan cuenta de la inmensidad del negocio de venta de esclavos, de su carácter legal y netamente capitalista.

La esclavitud en América Latina

Para explicar los procesos de construcción del orden en las sociedades latinoamericanas Waldo Ansaldi y Verónica Giordano proponen la existencia de tres matrices societales que funcionaron desde la colonia como modeladoras y estructurantes de las relaciones de producción, dominación político-social y constructores de estructuras mentales de larga duración en nuestro continente (2012: pp. 105-123). De estas tres matrices, estancia, hacienda y plantación, las dos últimas iniciaron su producción a través de trabajo esclavo, sin embargo el modo de producción esclavista persistió y caracterizó a la plantación. Esta se extendió desde comienzos del siglo XVI hasta la abolición de la esclavitud durante el siglo XIX (aunque la abolición de hecho no coincidió con la abolición legal), en el Caribe, el nordeste y centro sur de Brasil, en las Guayanas, en algunas partes de Colombia y en las costas de Perú, zonas semivacías de pobladores originarios o sociedades autóctonas desarrolladas (Ansaldi y Giordano, 2012: p. 106; Cardoso, 1988: p. 153).

Los productos de las plantación, producidos por su valor de cambio (Garavaglia, 1989: p. 12), estaban destinados al mercado mundial, «creador, condicionante y estructurador del sistema en cuestión» (Braudel, 1979 citado en Ansaldi y Giordano, 2012: p. 116), y fueron

fundamentales para el desarrollo de la producción industrial textil europea y para la alimentación de su mano de obra (Grüner, 2010: p. 229). En palabras de este autor: la plantación era el nexo de todas las actividades culturales, políticas e ideológicas de toda colonia donde su sistema fuera el dominante, así como la institución central local del dominio colonial, y algo así como la correa de transmisión entre la sociedad local y la acumulación de capital a escala mundial (Grüner, 2010: pp. 242-243). Productora de mercancías para la exportación y conformadora de un mercado interno la plantación conformaba un «proceso capitalista que define a la esclavitud como institución capitalista» (Bagú, 1949: 11).

La esclavitud no era una característica marginal sino una institución fundamental productiva, en tanto el modo de producción dominante se basaba en ella. Usando modo de producción para enfatizar la relación entre la organización social y el proceso productivo, por un lado, y los medios por los cuales esa relación es mantenida, por otro (Lovejoy, 2002: 18 *traducción personal*). En palabras de Grüner, «es porque (y no a pesar de que) el sistema-mundo ya ha entrado en la fase avanzada de «acumulación originaria» de capital, que requiere de un «desarrollo desigual y combinado» de relaciones de producción para la extracción de excedente» (2015: p. 81).

La plantación estuvo organizada como una empresa capitalista, siendo así «radicalmente novedosa en relación a las anteriores formas de esclavitud» (Grüner, 2010: p. 220), respondiendo a intereses económicos,

comerciales y competitivos, basados en la racionalidad instrumental y en la rentabilidad y producción de plusvalía, tanto en los modos de explotación como de control del trabajo: organización técnica y administrativa, burocracia racionalizada, principios de impersonalidad, serialización competitiva, atomización (Grüner, 2010: pp. 220-262). Específicamente el autor diferencia a la esclavitud antigua de la moderna «burguesa» en cuanto en esta «el amo está preocupado por la producción del esclavo y no por lo que significa en calidad de prestigio» (Grüner, 2010: p. 118).

Según Anibal Quijano (2014) el desenvolvimiento histórico del capitalismo se construyó sobre procesos de clasificación social (2014), así la esclavitud moderna precisó de la invención de la raza y de la instalación del racismo como sustento ideológico y cultural legitimizante (Gruner, 2010; Quijano, 2014). La raza, signo denigratorio de subalternización fue el «más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años ya que sobre ella se fundó el «eurocentramiento» del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio» (Quijano, 2014: p. 275). A través de dicha invención, basada en la ciencia moderna, y de su imposición a los habitantes de las Américas y a los esclavizados africanos, los colonizadores implantaron un mapa identitario del mundo en el cual la estructura racial se correspondía con la estructura social generando una jerarquía étnico social en la que ocupaban el vértice superior. Así la raza y la esclavitud fueron necesarias para el proceso por el cual «el colonialismo transformó las dialécticas constituidas del continente (América Latina) en dialécticas constituyentes

en el marco de la economía mundo capitalista (Ansaldi y Giordano, 2012: p. 102). Legitimando el hecho de que el capitalismo implicó trabajo libre en los países del centro y trabajo obligado en las periferias (Wallerstein, 1979: pp. 178, 179 citado en Salgado, 2006: p. 108).

Según Axel Rojas (2013: p. 8):

> La colonización europea en América Latina presenta variaciones de diverso orden, relacionadas con los patrones de colonización, los disímiles énfasis en sistemas particulares de explotación económica y las relaciones políticas entre las élites locales y las metrópolis, entre otros asuntos. Estas dinámicas particulares afectaron el funcionamiento de los sistemas esclavistas en dichas sociedades, incidiendo en su duración y en las normas legales que los regularon, así como en los patrones de relación interracial y en los sistemas sociales de clasificación socio-racial que allí se generaron, muchos de los cuales se encuentran presentes en la actualidad de estas sociedades.

Se explica así la estructural posición subalterna en la que se colocó a africanos, afrodescendientes e indígenas en la totalidad del capitalismo naciente y la diversidad de modos e intensidades en que se reprodujo la esclavitud como institución a lo largo y a lo ancho de las colonias americanas, y el hecho de que sociedades tradicionalmente (desde la academia y el sentido común basado en la historiografía oficial) caracterizadas como «no esclavistas» hayan hecho uso y abuso de la institución en cuestión.

En cuanto al Río de la Plata, su carencia de plantaciones, como modo de producción, ha sido el principal argumento para esgrimir su carácter no esclavista, o aún la benevolencia o suavidad de la esclavitud, obvia decir que la caza, el secuestro, la migración forzada e inhumana, la compra, la venta y la explotación de personas no pueden ser jamás ni suaves ni benevolentes. En cuanto a la esclavitud en el Río de la Plata, esta no fue marginal y abyecta, sino central, reglamentada y productiva tanto en las estancias, en las haciendas, en el ámbito doméstico y en el urbano.

La esclavitud en el Virreinato del Río de la Plata

La historia del Virreinato del Río de la Plata, de sus puertos y espacios productivos, puede ser contada a la par del desarrollo de la esclavitud que lo mantuvo y sostuvo. Si consideramos el descubrimiento de las minas de Potosí como la razón principal de la refundación de Buenos Aires en 1580 (Kleidermacher y Mueses, 2012) es menester reconocer que la escasez de mano de obra, por la imposibilidad de integrar a los indios a la producción, justificó la entrega de Cédulas Reales que permitían el ingreso del comercio de esclavizados. En la misma línea, la fundación de Colonia del Sacramento, ciudad más antigua del actual Uruguay, «obedece, entre otras cuestiones, a la posibilidad de introducir esclavos al territorio español» (Becerra, 2017: p. 18), e incluso en la misma fundación de Buenos Aires, en 1536, se autorizó por Orden Real la introducción de 200 esclavizados (*ibidem.*). Así, desde su inicio «la corona española mantuvo una permanente intervención en el comercio de negros en sus territorios americanos» a través de mecanismos administrativos –a veces

contradictorios–, y generando «ingresos permanentes de dinero para las arcas reales, comerciantes, distribuidores, vecinos y funcionarios» (Yao, 2011: pp. 175, 181). De esta forma, el comercio negrero, tanto el legal en Montevideo –fundado como puerto negrero en 1726 (Becerra, 2017: p. 16)– como el de contrabando –principalmente en Buenos Aires–, se afianzó en todo el territorio rioplatense, siendo una de las causas por las cuales, en 1776, bajo gobierno de los Borbones, se habilitó a Buenos Aires como puerto, a la par de la creación del Virreinato del Río de la Plata.

La trata negrera marítima se convirtió en una actividad principal en el flamante virreinato, aumentando en un 30% la cantidad de esclavizados introducidos a Buenos Aires en la primer mitad del siglo XVIII (20.000), con respecto a la cantidad introducida en todo el siglo XVII (14.000), y llegando incluso a triplicarse (60.000) entre 1786 y 1812, años en que el comercio de esclavizados fue el factor más dinámico de la economía colonial (Frega, Chagas, Montaño y Stalla, 2008: p. 7). Estas cifras deben ser matizadas y consideradas como un mínimo, dado que, aunque en 1787 la corona española extendió el permiso correspondiente a la Real Compañía de Filipinas, y en 1791 declaró a Montevideo como el único puerto autorizado para tal actividad, el ingreso de esclavizados se mantuvo en Buenos Aires vía contrabando - también en Montevideo-, y a través de la frontera entre la Banda Oriental y Río Grande, e incluso se introdujeron esclavizados luego de abolida la trata de modo encubierto bajo la figura de «colonos», o durante expediciones militares contra los buques corsarios, dificultando así su documentación y contabilización.

Lo que es seguro es que «el crecimiento de la región en el último tramo del período colonial se sustentó en un mayor comercio de esclavos, al que a la vez contribuyó» (Frega *et al*, 2008: p. 8), y «que los africanos esclavizados fueron uno de los ítems de comercio más importantes entre Buenos Aires y las rutas mercantiles hacia Lima y Chile» (Borucki, 2018: p. 28).

Según Dina Picotti, en lo que sería Argentina, los esclavizados fueron la base de la pirámide laboral (p. 77):

> Tanto Buenos Aires como las regiones del interior (Cuyo, Centro, Noroeste y Noreste) fueron, por diferentes motivos, sociedades muy dependientes de los trabajadores esclavos, quienes se hacían cargo de las unidades de producción y de los más diversos servicios, de hecho sin su fuerza laboral la economía pronto se habría detenido. [..] El gobierno incluso manifestó apreciar la importancia de estos establecimientos exigiendo de ellos solo una quinta parte de esclavos para las milicias.

La dependencia laboral de la agricultura rioplatense con respecto a los esclavizados, fue plasmada también en las legislaciones, que dan cuenta de un régimen especial de castigos para los esclavizados que escaparan a caballo, y de la promulgación de la Real Cédula de 1789 (inspirada en el Código Negro francés) que declara que la primera y principal ocupación de los esclavizados debía ser la agricultura y demás labores del campo. Rita Segato (2007: p. 251) indica que según los censos tardocoloniales de entre 1778 y 1810, en la región de Tucumán el 44 % de la población

estaba formada por negros o sus descendientes; en esta misma región, en Santiago del Estero el 89% de la población era de origen rural y, de esta solo el 14% eran blancos; por su parte, en Mendoza para la misma época a cerca del 33% de la población era negra[165]. Para el caso de lo que sería Uruguay, mientras que la población esclavizada de Montevideo en 1819 representaba el 25% de la población e iba en descenso, en la zona rural fronteriza del norte uruguayo, entre 1822 y 1824, esta alcanzaba el 31%, y en ciertas localidades hasta el 41 %, lo cual iría en aumento hasta el último tercio del siglo en cuestión (Palermo, 2011: pp. 266-267, 281).

Para el caso de las ciudades de Buenos Aires y Montevideo, Alex Borucki (2018: p. 28) sostiene que: los esclavizados fueron «los trabajadores que (las) alimentaron, realizando la mayoría de los oficios urbanos: carpintería, sastrería, zapatería y panadería, entre otros. (Y produciendo) cuero, el artículo de exportación regional de mayor valor, y charque, que se convertiría en una exportación relevante en el siglo XIX. En cuanto a su peso demográfico, entre 1777-1812, mientras que la población de Buenos Aires creció en un 34 %, la esclavizada lo hizo en un 101 %, para

165 Unas cifras similares fueron presentadas por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, (2014: 10), a través de la recuperación del censo de Tucumán de 1778 el cual indica que la presencia negra de ese entonces era representaba el 64 % en la región tucumana, 54 % en Santiago del Estero, 52 % en Catamarca, 46 % en Salta, 44 % en Córdoba, 20 % en La Rioja, 13 % en Jujuy y alrededor del 40 % en Buenos Aires entre mulatos y negros. Las diferencias en las cifras entre ambas publicaciones dan cuenta de las dificultades para contar y categorizar a las poblaciones marcadas por la raza durante el período tardocolonial.

el caso de Montevideo estas cifras son de 119 % y 486 % respectivamente (Rosal, 2011: p. 132).

Con el advenimiento de las independencias políticas y de los circundantes debates éticos y económicos la continuación de la esclavitud como institución ocupó un lugar preponderante (Almario, 2010; Fradera, 1999). No fue así, sin embargo, para las poblaciones esclavizadas que serían mantenidas en una posición marginal al punto de alcanzar la desaparición física y simbólica en el relato de la nación. En el mito alterofóbico de las elites criollas que inventaron a la nación argentina y uruguaya, la esclavitud fue borrada o matizada, al tiempo que se invisibilizó a las personas que de ella formaron parte, aun cuando el peso demográfico de la población esclavizada indica, no solo su relevancia en cuanto fuerza laboral, sino también su influencia cultural y su importancia fundamental en la estructura social y política de lo que fuera el Virreinato del Río de la Plata. A pesar de mitos sostenidos, a fuerza de instituciones estatales y micropolíticas sostenidas (Briones, 2005; Ferreira, 2003; Frigerio, 2006; Guigou, 2000; Segato, 2007) es imposible negar que en tanto institución productora de mercancías y subjetividades, la esclavitud fue estructuralmente fundamental para el desarrollo y el sostenimiento del capitalismo tanto entonces como ahora.

La esclavitud en América Latina como institución fundamental del capitalismo

De manera no lineal y dando cuenta de sus tensiones y especificidades históricas hemos indagado en las razones que nos permiten defender que

la institución de la esclavitud en América Latina fue fundamental para el desarrollo del capitalismo moderno en general, y del Río de la Plata, en particular. Analizando el carácter comercial, técnico, competitivo y especulativo de la trata atlántica y del sistema esclavista, su producción de excedente y subsiguiente enriquecimiento de la clase plantadora y de las empresas dedicadas al tráfico negrero; los efectos de la esclavización, y de la subalternización que le es inherente, en la clasificación social de la población mundial para la división internacional del trabajo, y en el proceso de dominación de América Latina y África a través del cual Europa se consolidó como realidad, centro hegemónico de la modernidad; la importancia de las mercancías de la producción esclavista en América Latina en la fase acumulativa del capital y en la Revolución Industrial; sus consecuencias duraderas en la imposición de identidades raciales y geoculturales a nivel mundial; y la base «científica» e ideológica que sirvió como fundamento de la esclavitud.

Retomando a Grüner (2015), en torno a esta cuestión: «es el desarrollo desigual y combinado del sistema-mundo capitalista el que explica no solamente la existencia de zonas «atrasadas» como un dato aparentemente «anómalo», sino que estas sean la condición de posibilidad del gran desarrollo capitalista «central» (2015: pp. 79, 80). Así, también, la esclavitud en América Latina es parte del sistema capitalista por el modo de producción hegemónico del sistema del que forma parte, en posición subordinada pero fundamental y fundacional. Remitiéndonos directamente a Marx (1999):

> No es precisamente la abolición de la esclavitud de la servidumbre de la gleba, sino la abolición de la propiedad del campesino sobre la tierra que trabaja, la que convierte en proletario unas veces y otras veces en pobre (p. 614). [..] El régimen del capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo. La producción capitalista reproduce y acentúa en una escala cada mayor esta división (pp. 608, 609).

En este sentido osamos decir que si la especificidad del capitalismo está en la separación del trabajador de sus medios de producción, esta es justamente la manera a través de la cual se desarrolla la esclavitud en América Latina de manera acentuada, separando a las poblaciones africanas de sus medios de subsistencia y producción, división reproducida de manera sistemática que implica también la enajenación de las condiciones de producción de continentes enteros en manos y en beneficio de los colonizadores europeos. El hecho de que este proceso se haya desarrollado de manera violenta y coactiva no implica una contradicción con el sistema capitalista sino que responde a sus fundamentos originarios, contemporáneos y sistémicos.

Referencias bibliográficas

Almario, O. G. (2010). Los negros en la independencia de la Nueva Granada. En Bonilla, H. (ed.). *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Planeta.

Almario, O. G. (2009). Del nacionalismo americano en las Cortes de

Cádiz al nacionalismo e independentismo de estado en la Nueva Granada 1808-1821. En Chust, M. y Frasquet, I. (eds.). *Los colores de las independencias iberoamericanas. Liberalismo, etnia y raza*. Madrid: CSIC.

Ansaldi, W. y Giordano, V. (2012). *América Latina. La construcción del orden*. Buenos Aires: Ariel.

Bagú, S. (1949). *Índole de la economía colonial y La economía como capitalismo colonial.* Disponible en: < http://www.rebelion.org/noticia.php?id=50345>.

Becerra, M. J. (2017). *La visibilización y el reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes en Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay en el marco del multilateralismo complejo (2000-2014)* Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Rosario.

Borucki, A. (2018). *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata 1760-1860*. Buenos Aires: Prometeo.

Borucki, A. (2009). *Abolicionismo y tráfico de esclavos en Montevideo tras la fundación republicana (1829-1853)*. Montevideo: Biblioteca Nacional.

Braudel, F. (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Briones, C. (comp.) (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Geaprona.

Cardoso, C. F. S. (1989). Sobre los modos de producción coloniales de América y El modo de producción esclavista colonial en América, en As-

sadourian Sampat, C; Cardoso, C. F.S.; Ciafardini, H.; Garavaglia, J. C. y Laclau, E. *Modos de producción en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Davis, D. B. (1966). *The Problem of Slavaery in Western Culture*. Ithaca New York: Cornell University Press.

Davidson, B. (1968). *Madre negra*. Barcelona: Caralt.

Falola, T. (2011). África y la esclavitud en el contexto transnacional. En Pineau, M. (comp.) *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: Eduntref.

Ferreira MakI, L. (2003). *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*. Montevideo: Ediciones Étnicas - Mundo Afro.

Fradera, J. M. (1999). *Gobernar colonias*. Barcelona: Ediciones Península.

Frigerio, A. (2006). 'Negros' y 'blancos' en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. En Maronese, L. (Comp.). *Buenos Aires negra: identidad y cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Prevervación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Garavaglia, J. C. (1989). Introducción, en Assadourian Sampat, C., Cardoso, C. F. S., Ciafardini, H., Garavaglia, J. C. y Laclau, E. *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guigou, N. (2000). De la Religión Civil: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. En: Romero Gorski, Sonnia (compil.), *Antropologia Social y Cultural en Uruguay, Anuário*. Montevideo: NordanComunidad.

Grüner, E. (2015) La 'acumulación originaria', la crítica de la razón colonial y la esclavitud moderna, en Hic Rhodus. *Crisis capitalista, polémica y controversias* , n.o 8, pp. 11-21 (1ra. parte) y Hic Rhodus. *Crisis capitalista, polémica y controversias*, n.o 9, pp.79-91 (2da. parte), 285-310.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución,* Buenos Aires: Edhasa.

Kleidermacher, G. y Mueses, C. A. (2012). Negros e Indios en el periodo colonial: tratamiento político de la diversidad en el Virreinato del Río de la Plata. En *Bibliographica Américana,* n° 8.

Lovejoy, P. (2002). *A Escravidao na Africa. Uma história de suas transformações.* Rio de Janeiro: Civilizaçao brasileira.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Marks, R. B. (2007). *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión.* Barcelona: Crítica.

Marx, K. (1999). *El Capital I, crítica de la economía política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Meillassoux, C. (1990). *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y de dinero*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / decolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Palermo, E. R. (2012) Afro Uruguayos: Sus Caminos En La Historia. En: Becerra, M. J., Buffa, D., Noufouri, H. y Ayala, M. (Eds.) *Las Poblaciones Afrodescendientes De América Latina Y El Caribe: Pasado Presente Y Perspectivas Desde El Siglo XXI*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Palermo, E. R. (2011). Negras historias: trabajadores esclavizados en la frontera uruguaya. Presencia africana en el norte del Uruguay. En Pineau, M. (Edit.) *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: Eduntref.

Picotti, D. (2011). La presencia africana en el Río de la Plata. En Pineau, M. (Ed.). *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: Eduntref.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Decolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rojas, A. (2013). El surgimiento de lo afrodescendiente en América Latina y el Caribe. En *Textura*, n.27, pp. 5-32.

Rosal, M. A. (2011). El tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata a fines del período hispánico. En Pineau, M. (ed.) *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata, Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: UNTREF.

Roig, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Rouquié, A. (1990). *Extremo occidente. Introducción a América Latina*. Bue-

nos Aires: Emecé.

Salgado Gandarilla, J. G. (2006). *América Latina en la conformación de la economía-mundo capitalista. Las transferencias de excedente en el tiempo largo de la historia y en la época actual*. Buenos Aires: CLACSO.

Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Wallerstein, I. (1981): *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía – mundo europeo en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.

Weil, S. (1940). *La ilíada o el poema de la fuerza*. S/D.

Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: FCE.

Yao, J. A. (2011) La trata de los negros en el Río de la Plata: restricciones legales y contrabando en el a época colonial. En Pineau, M. (ed.) *La ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: Eduntref.

CAPÍTULO 17

Narrativa de viajeros europeos, identidad nacional y alteridad afro en la América suratlántica

Anna Martins Vasconcellos

El presente capítulo, es derivado de mi tesis de doctorado, y pretende desarrollar un breve análisis teórico, por medio de la Historia Comparada, sobre las representaciones sociales de los africanos y afroamericanos que fueran construidas por medio de los relatos de viajeros europeos de la segunda mitad del siglo XIX, que visitaron las ciudades de Río de Janeiro (Brasil) y Buenos Aires (Argentina), considerando sus similitudes y diferencias. La intención de hacer este análisis comparativo es debatir e identificar cómo estos relatos influyeron en la construcción de los discursos de identidad nacional en estos dos países y cómo los africanos y afrodescendientes fueron excluidos y silenciados de los mismos. Para esto, presentaremos las principales corrientes teórico-metodológicas que elegimos para abordar este tema.

En las primeras décadas del siglo XX, el período entre guerras, donde los nacionalismos extremos predominaron en gran parte de los países, surgió una concepción de Historia Comparada presentada por Marc Bloch que defendía que el método comparativo era de gran im-

portancia para la investigación histórica en la medida en que posibilita al historiador alejarse de su punto propio de observación al analizar distintas sociedades.

> Aplicar o método comparativo no quadro das Ciências Humanas consiste [...] em buscar, para explicá-las, as semelhanças e as diferenças que apresentam duas séries de natureza análoga, tomadas de meios sociais distintos. (Bloch, 1930, pp. 31-39)

Para el historiador, a través del método comparativo es posible investigar, analizar y entender las razones y orígenes de los acontecimientos históricos, comparando semejanzas y diferencias entre diferentes sociedades. El método trae una perspectiva histórica más amplia, porque sobrepasa los estudios locales y regionales que predominaban hasta el momento en la historiografía francesa.

> O método comparativo tinha o mérito de possibilitar ao observador afastar-se de seu próprio ponto de observação e, ao ultrapassar o caráter individual e único de cada sociedade observada, permitir a passagem da descrição para a explicação de processos históricos, sistematizando assim conhecimentos. (Theml y Bustamante, 2007: p. 4)

Sin embargo, en la propuesta defendida por Bloch, solamente se puede comparar sociedades preferencialmente vecinas, que fueran influenciadas de manera recíproca, que tuviesen características similares, y que pertenecieran al mismo período histórico.

Existía el temor de que las investigaciones de Historia Comparada resultasen en un aislamiento basado en una teoría de que todo es posible comparar, sin considerarse el tiempo y el espacio.

> […] negando justamente o que era caro aos historiadores: privilegiar a singularidade, localizando as especificidades e diferenças, e indagar acerca dos fatores/elementos que as determinaram visando compreender a dinâmica, o comportamento, as imbricações entre os diferentes aspectos que moldam uma dada realidade sob observação. (Theml y Bustamante, 2007: p.5)

El manejo impropio de la comparación podría generar investigaciones históricas superficiales. También existía el temor de que la Historia Comparada tuviera una mirada eurocéntrica, visto que en principio abordaba cuestiones relacionadas al mundo no occidental partiendo del punto de vista de occidente, para realizar una comparación con el otro, el diferente.

No obstante, los historiadores Ciro Flamarion Cardoso y Héctor Pérez Brignoli (1983: pp. 409-419) apuntaron aspectos positivos en la História Comparada:

> […] 1) possibilitar um controle efetivo sobre as hipóteses e generalizações explicativas, eliminando as que não se comprovam, enriquecendo ou matizando as generalizações admitidas ou mesmo esboçando novas explicações e problemáticas dantes insuspeitadas, tal como fizeram Barrington Moore Jr. (1983) e Eugene Dominick Genovese (1971: 375-388); 2) romper com a herança da historiografia do século

> XIX, pautada em fronteiras políticas definidas como unidades «naturais» de análise, quando se constrói universos de análise a partir de critérios conceituais bem mais coerentes; e 3) distinguir as singularidades irredutíveis de um determinado objeto quando este é situado em uma «tipologia», descartando traços comuns ou meramente incidentais entre os objetos comparados. (Theml y Bustamante, 2007: p. 8 - 9)

Los historiadores afirman que la Historia Comparada fue incursionada a partir del contacto con las ciencias sociales y el desarrollo, después de la segunda guerra mundial, de la Historia de Asia, de África y de Latinoamérica. Esos factores ampliaron, a escala mundial, las posibilidades de hipótesis e investigaciones basadas en el método de la Historia Comparada.

> […] e ao sucesso alcançado por pesquisas que aplicaram o método comparativo, em especial envolvendo sociedades escravistas americanas, que tiveram cuidado com as especificidades ao apontar tanto as semelhanças quanto às diferenças entre os elementos comparados e fundamentaram-se em uma rigorosa definição de termos e conceitos e no conhecimento profundo do que se pretende comparar. (Theml y Bustamante, 2007: p. 8)

En la década de 1960, fue creado en Francia, el *Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes* (CRCSA) por los investigadores Jean Pierre Vernant, Marcel Detienne y otros. Este centro de estudios se ha transformado en un importante espacio de investigaciones de Historia

Comparada. Su destaque en investigaciones en el área de las ciencias humanas fue tan grande que fueron invitados a participar de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) (Theml y Bustamante, 2007).

Este grupo defiende la concepción de que cada sociedad está constituida por numerosos y complejos factores, que se relacionan y articulan unos con los otros, por medio de las prácticas sociales. Estas dinámicas producen variables infinitas de combinaciones, en un determinado tiempo/espacio. De esa manera, «a comparação poderá percorrer tanto as sociedades antigas quanto as atuais, as simples e as complexas, colocando em perspectiva as singularidades, as repetições, o tempo e o espaço» (Theml y Bustamante, 2007: p. 11). Es importante que el investigador se aleje de interpretaciones que defienden cualquier tipo de jerarquía social y cultural, visto que hay variadas opciones de articulación cuando analizamos fenómenos sociales, y que no son necesariamente lineales.

> Estas redes têm mais condições de serem percebidas e elucidadas quando se tornam objeto de uma abordagem comparativa pela construção de um conjunto de problemas, que perpassam as pesquisas da equipe disposta a trabalhar comparativamente. Logo, não há preocupação com hierarquias pois não se objetiva formular modelos abstratos, leis gerais, relações de causalidades, origem nem essência dos fenômenos, mas sim descobrir formas moventes e múltiplas com as sociedades se deparam, as representaram e se transformaram. (Theml y Bustamante, 2007: p. 11)

El método comparativo posibilita que los investigadores desarrollen diversas miradas hacia las distintas sociedades y culturas. En un momento inicial alejados de la frontera del tiempo y espacio, porque de esa forma es viable comparar numerosos acontecimientos históricos, sociales y culturales, generando así nuevas reflexiones.

Es bajo esta mirada y utilizando este método comparativo que vamos a desarrollar una historia comparada entre Brasil y Argentina en el siglo XIX, sobre las identidades y representaciones sociales de la población africana y afrodescendiente en las ciudades de Buenos Aires y Rio de Janeiro y su relación con el proyecto de construcción de una nación homogénea y blanca en ambos países, por medio de los relatos de los viajeros europeos. En virtud del desarrollo científico del siglo XVIII existió la necesidad en occidente de la elaboración sistemática del conocimiento, con la finalidad de explicar el origen y clasificar todas las cosas que suceden en el mundo. Según Mary Pratt en el siglo XVIII, con la primera expedición científica, ocurrió un cambio en la forma en que las élites europeas se veían a sí mismas y al resto del mundo. La autora llama esa nueva percepción acerca de sí y del mundo como «consciencia planetaria», que significa una nueva consciencia acerca de sí y del mundo a través de la Historia Natural y de las expediciones científicas. La «consciencia planetaria« será importante para la construcción del eurocentrismo moderno, en la medida en que el europeo clasifique el «otro» siempre con características inferiores a él.

En el siglo XVIII, los viajeros escribieron, más allá de los relatos científicos, sobre sus aventuras personales, historias de supervivencia en la

jungla, sus sufrimientos, peligros y curiosidades en un mundo nuevo, desconocido, mítico y exótico. Esos relatos circularon por toda Europa durante décadas y resultó en un gran suceso entre la población. Así, los relatos de viajeros de las expediciones científicas tuvieron gran interés público y se tornó un poderoso aparato ideológico, instrumento de la expansión europea, por medio de los cuales los europeos se relacionaron con el mundo (Pratt, 2010).

> Si una de las peculiaridades de la ciencia era la recolección de objetos materiales, la singularidad de las narrativas consistía, a través del relato escrito, en la colección y la transcripción de la oralidad de esas culturas. Los trazos que adquiere la literatura de viajes se bifurcan entre la exposición de cosas bellas y sitios extraordinarios, en una suerte de exposición estética y puramente ficcional y la exposición científica, verdadera y auténtica de las cosas y hechos (Blanco, 2004).

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los relatos de viajeros cambiaron de la literatura de supervivencia a un nuevo tipo de relato que fue basado en la construcción de conocimiento por medio de la Historia Natural. Mary Pratt argumenta que el libro *El Sistema de la Naturaleza*, del sueco Carl Lineé, publicado en 1735, fue un marco que tuvo un impacto profundo en las expediciones científicas y en los relatos de viaje, y también en la manera general en que los europeos construyeron y comprendieron el mundo. Esta obra presentaba un sistema único de clasificación que pretendía ordenar todas las plantas del mundo según sus partes reproductivas. El sistema de Lineu resume las aspiraciones de

la ciencia europea de clasificar, categorizar el mundo por medio de un sistema universal, planetario. (Pratt, 2010)

> Los viajes y la literatura de viajes jamás volverían a ser los mismos. En la segunda mitad del siglo XVIII, todas las expediciones, científicas o no, y todos los viajeros, científicos o no, tuvieron algo que ver con la historia natural. La recolección de ejemplares, la creación de colecciones, la denominación de especies nuevas, el reconocimiento de las conocidas, todo ello llegó a ser un tema obligado en los viajes y en los libros de viajes (p. 64).

Muchos estudiantes de Lineu fueron financiados para participar de los viajes científicos o no científicos. Así la Historia Natural tuvo un crecimiento en escala mundial, que permitió que las «zonas de contacto» fuesen un espacio de trabajo intelectual. Tuvo también el importante papel de naturalizar la presencia del europeo en todas las partes del mundo. «El naturalista naturaliza la presencia y la autoridad globales de la Europa burguesa» (Pratt, 2010: p. 65). Esta narrativa de naturalistas obtuvo un gran poder ideológico durante el siglo XIX.

Lineu también categorizó personas en su clasificación de los animales: hombre salvaje, americano, europeo, asiático y africano. Existía también la categoría de «monstruo» para enanos y gigantes (Patagonia). Esa categorización de seres humanos es comparativa y separa los tipos de hombres en distintos niveles, tanto intelectual como físico. A los europeos, por ejemplo, fueron atribuidas características superiores y positivas

como «amable», «con inventiva», «lo rigen las leyes»; en comparación al africano, le atribuyen las características negativas como «indolentes», «negligentes», «lo rigen los caprichos».

> […], el acto de nombrar de la historia natural es más directamente transformador, porque saca todas las cosas del mundo y los reorganiza dentro de una nueva formación de pensamiento cuyo valor radica, precisamente, en ser diferente del caótico original. Aquí nombrar, representar y tomar posesión son una sola cosa; el acto de nombrar produce la realidad del orden (Pratt, 2010: p. 74).

El acto de nombrar, organizar y clasificar las cosas del mundo, designaba poder, autoridad al hombre europeo. Y la categorización de los seres humanos contribuyó para ratificar el mito de la superioridad europea.

Los conceptos que movilizaremos a partir de la obra de Mary Pratt que constituyen el cuadro teórico son los de «zona de contacto», «consciencia planetaria» y de «transculturación». Movilizaremos estos conceptos para analizar los relatos de viajeros europeos de la primera mitad del siglo XIX sobre la memoria que fue construida acerca de los africanos y sus descendientes en Argentina y en Brasil, particularmente en Buenos Aires y en Rio de Janeiro. La noción de «zona de contacto», sinónimo de frontera cultural, consiste en la definición de los espacios sociales donde sucede el contacto de dos o más culturas distintas. Para la autora, este encuentro, en su mayoría, se traduce en las relaciones asimétricas en las que un pueblo ejerce dominación o subordinación sobre el otro. Mary Pratt

expone como ejemplos la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo. Asimismo, la autora pone en cuestión la constitución del sujeto «viajero» y «visitado», a partir de los intercambios culturales y sociales entre ellos, legitimando la idea de que ambos se transforman a partir de las zonas de contacto, volviéndose sujetos distintos a partir de sus interacciones.

Por lo tanto, el viajero que escribe sus relatos ya no es el mismo anterior a la frontera cultural, así como el «otro» descrito en sus relatos. Las relaciones entre el sujeto «viajero» y el «visitado» son siempre asimétricas en términos de poder. La autora cuestiona en qué medida las construcciones europeas sobre los pueblos subordinados no fueron moldeadas por los propios pueblos subordinados acerca de sí mismos.

Por su parte, el concepto de «transculturación» consiste en la apropiación de la cultura europea por los pueblos nativos y viceversa. A partir de dicha apropiación, de ambos lados se construyen modos de representación propios, creándose nuevos símbolos, memorias, imágenes y discursos. Será en contacto con estas nuevas representaciones que el discurso de los relatos de los viajeros será abordado. Será movilizando estos conceptos que analizaré los relatos de viaje, de los viajeros europeos, para la identificación de posibles similitudes y diferencias entre los casos de Brasil y Argentina.

Las narrativas con las que vamos a trabajar en nuestra tesis de doctorado son las ya mencionadas anteriormente, narrativas presentes en los relatos de viajeros europeos que estuvieron en las ciudades de Buenos

Aires (Argentina) y Río de Janeiro (Brasil) a lo largo del siglo XIX. Entendemos que las narrativas son lugares de memoria, y por lo tanto de fundamental importancia para el registro y transmisión de las tradiciones e identidades colectivas. Son responsables por aportar desde los eventos más cotidianos hasta grandes eventos históricos de la humanidad. Los escritos narrativos poseen singularidades intrínsecas a dimensiones que son sociales, políticas, simbólicas, materiales y también imaginarias de cada individuo. La experiencia personal de cada personaje histórico será definidora de sus escritos narrativos (Benjamin, 1994: p. 98).

Las narrativas escritas son fuentes históricas que detienen gran potencialidad infinita para la construcción del conocimiento histórico, visto que han tornado posible «puntuar entre el momento del habla y el eternizar de la escrita, desviaciones que se pierden en el tiempo el sentido de la existencia» [mi traducción] (Grossi y Ferreira, 2001: p. 26)

> As narrativas são traduções dos registros das experiências retidas, contêm a força da tradição e muitas vezes relatam o poder das transformações. História e narrativa, tal qual História e memória, se alimentam. Narrativa, sujeitos, memórias, histórias e identidades. São a humanidade em movimento. São olhares que permeiam tempos heterogêneos. São a História em construção. São memórias que falam. (Delgado, 2003, p. 23)

El historiador Jacques Le Goff, afirma que durante el siglo XVIII hubo un importante desarrollo y construcción de la memoria colectiva,

así como la manipulación de la misma por grupos dominantes. Uno de sus ejemplos es sobre la Revolución Francesa:

> Mas cedo aparece a manipulação da memória. Depois do 9 de Termidor se é sensível aos massacres e às exceções do Terror, decidindo-se subtrair à memória coletiva «a multiplicidade das vítimas» e «nas festas comemorativas, a censura irá disputá-la com a memória» [ibid., p. 202]. É necessário, aliás, escolher. Apenas três jornadas revolucionárias parecem aos termidoreanos dignas de serem comemoradas: o 14 de julho, o 1º Vindimário, dio do ano republicano que não foi manchado por nenhuma gota de sangue e, com mais hesitação, o 10 de agosto, data da queda da monarquia. Em contrapartida, a comemoração do 21 de janeiro, [Pg. 463] dia da execução de Luís XVI, não terá êxito: é a «comemoração impossível» (Le Goff, 1990: p. 399).

Según el historiador, a partir de la construcción de la memoria colectiva, los grupos dominantes eligen las memorias que deben ser recordadas, conmemoradas, y que representen su nación; al mismo tiempo que también eligen las que deberán ser olvidadas y silenciadas.

De esta forma, analizaremos los relatos de los viajeros europeos, considerando que las narrativas de sus textos fueron construidas a partir de una memoria colectiva que es parte de luchas sociales por el poder. Transformarse en dueño tanto de la memoria como del olvido, en los registros históricos, es una de las preocupaciones de los grupos sociales dominantes. Por esa razón, «El estudio de la memoria social es uno de los medios fun-

damentales para abordar los problemas sobre el tiempo y la historia, relativamente a los cuales la memoria está ora en retracción, ora en transborde» (Le Goff, 1990: p. 400). Al analizar como fuente histórica esta modalidad de documento, tendremos en cuenta, que esta memoria que fue narrada, hacía parte de una determinada camada social que preponderaba.

Los silencios y los olvidos en los discursos de identidad nacional, presentes en los relatos de viajeros europeos, por ejemplo, sobre la población africana y afrodescendiente, en el siglo XIX, tanto en Brasil como en Argentina, evidencian esa herramienta de la clase dominante al manipular la memoria colectiva.

Para analizar los discursos de formación de identidad nacional en Brasil y Argentina, de los cuales los africanos y sus descendientes fueron excluidos y silenciados, y el discurso en los relatos de viajeros europeos que estuvieron en las ciudades de Río de Janeiro y Buenos Aires sobre esa población, utilizaremos el concepto de *orientalismo* de Edward Said.

Said utiliza el concepto de *orientalismo* para analizar como Europa, y occidente en general, se relacionaron con el Oriente. Said toma como punto de partida histórico de su análisis el siglo XVIII. Define Orientalismo como un discurso europeo/occidental que pretende realizar declaraciones, descripciones, colonizar y decidir sobre el oriente con la intención de dominarlo.

Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir

> Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginário a partir del período posterior a la ilustración (Said, 2008: p. 21-22).

De esa manera, el Orientalismo consiste en un conjunto de ideas, de representaciones, que poseen historia, tradiciones, estereotipos e imágenes, que fueron construidas por el occidente con la intención de establecer una relación de poder, en la cual el occidente es dominante, es superior.

> Creer que Oriente fue creado –o, como yo digo, «orientalizado»– y creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, es faltar a la verdad. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente […] Sin embargo, lo que tenemos que respetar e intentar comprender es la solidez del entramado del discurso orientalista, sus estrechos lazos con las instituciones socioeconómicas y políticas existentes y su extraordinaria durabilidad (Said, 2008: p. 25-26).

Said argumenta que la influencia de esas ideas, del orientalismo, en la sociedad no se ejerce a partir de la dominación propiamente dicha, sino por medio de la hegemonía cultural. Segundo, ese concepto de Gramsci, ciertas ideas culturales predominan, son más influyentes en la sociedad civil que otras. «Es la hegemonía –o, mejor, los efectos de la hegemonía cultural– lo que da al orientalismo la durabilidad y la fuerza de la que he

estado hablando hasta ahora» (Said, 2008: p. 27). Esas ideas, en general, son difundidas por las clases dominantes. No obstante, sirven también para que los europeos se definan a sí mismos como un colectivo superior, más evolucionado, más avanzado que los demás: al oriente le agregan características de bárbaros, retrasados y inferiores culturalmente, socialmente y políticamente.

> […] una noción colectiva que nos define a «nosotros» europeos, contra todos «aquellos» no europeos, y se puede decir que el componente principal de la cultura europea es precisamente aquel que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeos (Said, 2008: p. 27).

Utilizamos el concepto de Orientalismo de Said para analizar y defender que el discurso de la superioridad europea del siglo XIX influenció de una forma importante los discursos de identidad nacional en Brasil y Argentina, en los cuales predominó la idea de que una elite blanca, descendiente de europeos, es superior, a los demás pueblos. Los europeos no van a asociar solo a Oriente con la barbarie, sino también a los demás pueblos como los africanos. En los relatos de viajeros europeos que visitaron las ciudades de Río de Janeiro y Buenos Aires en este período, esas ideas están presentes y esos viajeros asocian la población africana y afrodescendiente a la barbarie, a retrocesos culturales, políticos y económicos para una nación que está en formación.

La historiadora Graziela Firmino afirma que la independencia del Brasil fue un proceso conservador, dirigido por las elites del país, teniendo en cuenta instituciones como el esclavismo, el latifundio, el monocultivo orientado al comercio exterior y una educación a la cual solamente tenían acceso los sectores más altos de la sociedad.

> Una imagen de Brasil que se aparta de la antigua metrópoli en función de su identidad. Organiza un pasado y explica un presente contraponiéndose al que le es exterior por medio de símbolos, hábitos, imaginario, moralidad y sentimientos. Representaciones de una realidad que remite entre otras características al nacionalismo, pero antes, organiza el origen de esta nación. La valorización de las peculiaridades locales como la naturaleza, los sentimientos, los lenguajes y el folclore, organiza el escenario nacional en el foco principal, el indio (Mi traducción) (Cardoso, 2005: p.4).

La imagen del indio fue elegida como uno de los símbolos oficiales para representar la identidad nacional brasileña. A partir de esta imagen, del indio, serán construidos símbolos sobre el bien y lo justo, la pureza, la honra y el heroísmo. La figura de este indio será muchas veces caracterizada por sentimientos, acciones y valores europeos. Esta figura será reproducida a través de la literatura, las artes plásticas, la música, entre otras. O sea, se excluye completamente a los africanos y afrodescendientes de la construcción de una identidad nacional.

Este fenómeno que se observa en Brasil no es ajeno al devenir del pensamiento de las élites ilustradas argentinas durante el siglo XIX.

La generación del 37 –conformada por Sarmiento, Echeverría, Alberdi, entre otros– propició la dicotomía entre Civilización y Barbarie. Esta generación romántica argentina entendía la «Civilización» como la necesidad de adoptar la forma y el contenido de la vida europea. Es decir, propiciaba una europeización del país y su inclusión en las redes económicas y culturales europeas. Por otra parte la generación del 70, cuyos principales exponentes serán José Hernández y Eduardo Gutiérrez, contribuirán a posicionar como figura central en el escenario identitario argentino al Criollo, como el representante de las mejores virtudes del español y del indígena americano. Los africanos y afrodescendientes son considerados por ambas corrientes como una rémora del sistema colonial, bárbaros, e inconvenientes para una sociedad cuyos parámetros se pretendía transformar.

Paralelamente, entendemos que la noción de «representación» es un concepto europeo, formulado para analizar un contexto occidental. Sin embargo, lo utilizaremos para examinar los relatos de viajeros europeos en Brasil y Argentina en el siglo XIX. El concepto de «representación» es un término con muchos significados y sin un sentido fijo. Según la historiadora Dominique Vieira Coelho dos Santos, existe un problema cuando la historiografía brasileña utiliza este concepto en sus trabajos académicos, debido a que muchos no proporcionan una reflexión conceptual lo suficientemente esclarecedora sobre este concepto (Santos, 2011: p. 5).

Roger Chartier, en sus reflexiones sobre el concepto de representaciones sociales, afirma que la historia cultural tiene como principal ob-

jetivo «identificar el modo en que distintos lugares y momentos de una determinada realidad social es construida, pensada, dada a leer» (Chartier, 1990: p. 17). De esta forma, Chartier defiende que es posible analizar una historia cultural que «tome por objetivo la comprensión de las representaciones del mundo social, que describen cómo piensan que él es o cómo les gustaría que fuera» (Chartier, 1990: p. 19). Sin embargo, las representaciones del mundo social serían articuladas por los intereses de una determinada parcela de individuos que las forjan (Dominique, 2011). El historiador de la cuarta generación de la Escuela de Annales, afirma que entre las prácticas y los discursos, existe una distancia que debe ser considerada. Con el término «apropiaciones» Roger Chartier se refiere a los modos como un texto, un pensamiento, o una imagen se transforma y es dada a leer en otros momentos, otras realidades distintas de las que fueran producidas. El autor cree que hay una serie de interpretaciones, mediaciones y apropiaciones que hacen que sea necesario hacer una historia de estas formas de lectura (Santos, 2011: p. 9).

Según Jodelet la teoría de las representaciones sociales investiga cómo individuos insertados en sus determinados medios sociales construyen, interpretan y representan el propio mundo en que viven. Dejamos claro que esto no significa afirmar que la cuestión de la representación es una posibilidad que debe ser tenida en consideración en el momento del análisis de las investigaciones científicas en el área de Historia. No estamos sugiriendo que de un lado está la representación y de otro lo real formando una dicotomía que obliga al lector a elegir quedarse con

la representación o con lo real. O sea, la representación representa, solo que no representa «uno por uno» (Araújo, 2004: p. 165) De este modo, las representaciones sociales aprehenden referencias que múltiples grupos sociales forjan acerca de si mismos y de sus experiencias en el tiempo espacio (Santos, 2011).

Por medio de las fuentes históricas, relatos de viajeros europeos del siglo XIX que estuvieron en las ciudades de Río de Janeiro y Buenos Aires, que están siendo analizadas en mí investigación, será posible identificar también qué representaciones fueron construidas sobre la población africana y afrodescendiente, y cómo las mismas influyeron en la formación del discurso de identidad nacional en ambos países, Brasil y Argentina.

El discurso nacional, único y homogeneizante de un Estado nación formado por ciudadanos con igualdad de derechos impuesto por las élites dominantes nacionales del siglo XIX, negó el aporte social, económico, cultural y político de los africanos y sus descendientes llegando incluso a invisibilizarlos como en el caso argentino. Esta negación de su presencia (social, discursiva, en los censos, etc.) se ve confrontada con la descripción que de ellos hacen los viajeros europeos en sus relatos. Identificando así a los textos donde se encuentran estos relatos como uno de los lugares donde se conserva la memoria de este colectivo aunque muchas veces estas remembranzas no sean siempre positivas.

Referencias bibliográficas

Andrews, G. R. (1986). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Appiah, K. A. (2007). *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora.

Benjamin, W. (1994). *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Blanco, F. (2004). «Etnografías e ilusiones sobre los pueblos originarios del Gran Chaco argentino». En Trinchero, H. H. y Blanco, F. (Org.). *Fronteras, indígenas y migrantes en América del Sur. Historia y Antropología*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.

Cardoso, M. P. (2006). Identidade e Romantismo brasileiro no século XIX: Do canto indianista ao projeto de nação. *Revista Tempos Acadêmicos*, n.º4.

Chartier, R. (1989). O mundo como Representação. Texto publicado com permissão da *Revista Annales*, n° 6.

Cordero, C. J. (1936). *Los relatos de los viajeros extranjeros posteriores a la revolución de mayo como fuentes de Historia Argentina*. Buenos Aires: Institución Mitre.

Delgado, É. M. (2012). Um viajante sentimental: Uma análise dos diários de viagem de Mungo Park ao interior da África. *Anais do XV encontro regional de História da ANPUH- RIO*. Rio de Janeiro.

Hall, S. (2003). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. São Paulo: Editorial Humanitas.

Jodelet, D. (2005). *Loucuras e Representações sociais*. Rio de Janeiro: Editorial Vozes

Le Goff, J. (1990). *História e Memória*, Editora da Unicamp, Campinas.

Nunes Pereira Conceição, J. M. (1991). *Os estudos Africanos no Brasil e as relações com a África – Um estudo de caso: O CEAA (1973-1986)*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo.

Oszlack, O. (2015). *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

Pratt, M. L. (1999). *Os olhos do imperio*. Bauru: Editorial EDUSC.

Said, E. (2008). *Orientalismo*. Madrid: Editorial De Bolsillo.

Scatena Franco, S. M. (2010). Viagens e viajantes na América Latina. Artigo encontrado no site da *Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas*, Universidade de São Paulo.

Theml N. y Bustamante R. (2007). «História comparada: olhares plurais», *Revista de História Comparada*, v. 1- n°1.

Vieira Coelho dos Santos, D. (2011). Acerca do Conceito de Representação. *Revista de Teoria da História*, n.º 6.

CAPÍTULO 18

Titulação das terras quilombolas: a desesperança vivida pelas comunidades negras brasileiras [1988-2021]

Adelmir Fiabani

Introdução

O Brasil apresenta dimensões continentais, com solos apropriados para a produção de alimentos em quase toda sua extensão. Não temos grandes desertos, nem áreas alagadas que impeçam o cultivo da terra. No dia 1º de maio de 1500, Pero Vaz de Caminha, em carta destinada ao Rei de Portugal, afirmou que a terra brasileira, «querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo». No entanto, uma significativa parcela da população ainda passa fome, outra quer produzir seus alimentos e não tem terra para plantar. A luta pelo acesso a terra acompanha a história do Brasil, desde a chegada dos portugueses em 1500. Foram eles que inseriram nas terras tupiniquins os conceitos de propriedade privada, expropriação, latifúndio, escravidão, racismo e monocultura para exportação. Talvez essas últimas palavras expliquem o porquê das comunidades quilombolas não conseguirem o título das suas terras.

Com a chegada dos portugueses à América, três fatos mudaram radicalmente o destino dos povos originários e, consequentemente, o futuro

da jovem nação que aqui começava a dar os primeiros passos: a implantação da propriedade privada, a adoção do trabalho escravo e a opção pela produção monocultora. O racismo viabilizou/fundamentou as três medidas, visto que os lusitanos acreditavam fielmente na sua superioridade como 'raça' e estavam praticando uma ação civilizatória/cristã ao 'retirar' povos do estado 'selvagem' para elevá-los à categoria de civilizados e seguidores da doutrina cristã. A violência, física e psicológica, mediou a relação entre os três povos fundantes da nação.

A escravidão implantada no Brasil foi diferente das demais experiências, sem precedentes na história. Ela foi muito bem articulada pela Coroa Portuguesa e, posteriomente, pela monarquia brasileira, perdurando por mais de três séculos e enfrentando as várias formas de resistência cativa. A abolição também foi pensada pelas elites, no sentido de manter o negro muito próximo do status que vivera até 1888.

As comunidades negras se formaram de diferentes maneiras. Durante o período da escravidão, cativos fugiam e formavam quilombos. Os que logravam a sorte de não serem descobertos/destruídos foram agregando novos cativos fugidos e se reproduziram biologicamente formando vigorosas comunidades negras, camponesas, com cultura própria e estreita relação com a terra. Outras comunidades se formaram antes e após a Abolição, compostas de ex-cativos, livres e libertos, que ocuparam terras de fazendas falidas, herdadas/doadas ou adquiridas com seu trabalho. Também tivemos aqueles que ocuparam terras de ordens religiosas, devolutas ou do Estado. Alguns casos de ex-cativos, libertos e livres que se

instalaram em terras indígenas ou receberam terras em troca de serviços guerreiros prestados ao Estado (Fiabani, 2015).

As comunidades negras do Brasil têm muitas coisas em comum: são compostas majoritariamente por negro, situam-se preferencialmente na zona rural, apresentam cultura e história ligadas às tradições africanas, forte apego à religiosidade e, principalmente, fragilidade em relação ao documento comprobatório da propriedade.

Cem anos após à Abolição, o Estado reconhece o direito dos camponeses negros

O processo de abolição da escravidão no Brasil foi muito bem articulado entre os proprietários de escravos e os políticos não abolicionistas. A libertação dos cativos ocorreu sem nenhuma forma de indenização. Como consequência, milhões de brasileiros,

> Particularmente aqueles cujas peles escuras os marcavam como descendentes de escravos, continuaram vivendo de uma forma muito semelhante àquela em que viviam sob a escravatura - já legalmente livres, mas incapazes de competir em liberdade devido a sua classe e cor, com poucas alternativas além de trabalharem as terras de outro homem, na pobreza e no servilismo ou migrando para um ambiente urbano precário, onde as oportunidades se limitavam normalmente ao mais humilde e mais duro dos trabalhos (Conrad, 1978: p. 336).

O advento da República não representou muita coisa ao povo negro brasileiro. As primeiras décadas do século XX foram de muita penúria

e sofrimento. As famílias negras perambularam de fazenda em fazenda, outras foram habitar as favelas (Rios, 2005; Mattos, 2005; Campos, 2011). Em algumas regiões brasileiras, comunidades negras continuaram trabalhando na terra como faziam antes da abolição (Baiocchi, 2006; Treccani, 2006; Moura, 2001; Souza Filho, 2008).

Todas as tentativas de acesso a terra pelos camponeses negros foram combatidas pelos representantes do latifúndio com apoio do Estado. A guerra de Canudos, do Contestado e o Massacre de Eldorado dos Carajás/Pará e Corumbiara/Rondônia são alguns exemplos de conflitos agrários com interferência do Estado, em favor dos latifundiários e do agronegócio. A violência no campo fez muitas vítimas, sobretudo, trabalhadores sem-terra, ecologistas, indígenas e, recentemente, quilombolas.

Salvo engano, as primeiras investidas sobre as terras ocupadas pelas comunidades negras ocorreram nas décadas 1960/70. A abertura de novas estradas, a instalação de projetos mineradores, o avanço das fronteiras agrícolas monocultoras despertaram a cobiça sobre as terras ocupadas pelas comunidades negras. O fato de muitas comunidades não possuírem documentos comprobatórios de propriedade, facilitou a ação de grileiros e espertalhões. Papéis foram fraudados, residências incendiadas, plantações destruídas, acessos bloqueados e outros atos violentos determinaram a saída das famílias de algumas comunidades.

No final da década de 1970, no Maranhão, lideranças do movimento negro e da Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos

(SMDDH) visitaram as comunidades negras rurais e constataram que, muitas delas, resistiam aos conflitos agrários. No Pará, em 1985, ocorreu o 'Encontro Raízes Negras do Baixo Amazonas' que serviu para estreitar os laços entre as comunidades e pautar causas comuns, como a questão fundiária (Fiabani, 2015). Em outros Estados brasileiros também havia comunidades negras em processo de organização coletiva, como na Bahia, Goiás e Mato Grosso.

Em 1988, cem anos após a Abolição, foi promulgada a Constituição Federal, que trouxe em seu bojo o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. O referido Artigo assegura «aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos» (Brasil, 1988). A emissão dos títulos passou a ser uma obrigação do Poder Público nas três esferas (federal, estadual, municipal). É um direito das comunidades, pois está registrado na Constituição, que é a lei máxima de um país.

Ao interpretar o referido dispositivo constitucional, estabeleceu-se uma discussão sobre a imediata aplicabilidade ou não da Lei. Juristas, parlamentares e políticos tinham opiniões diferentes quanto ao conteúdo do Artigo 68 do ADCT. Na verdade, estava em jogo o direito de o negro ter terra ou não. Pode-se estabelecer uma analogia com os fatos ocorridos nos momentos que antecederam a Abolição, ou seja, havia uma forte resistência de alguns segmentos sociais que não queriam a distribuição de terras, nem cogitavam indenizar os cativos pelos trabal-

hos prestados. Cem anos após a Abolição, a questão fundiária das comunidades negras fez emergir alguns princípios do racismo estrutural citados naquela época.

A primeira vez que se falou sobre o Artigo 68 do ADCT no Congresso Nacional foi em 1991, quando o deputado Alcides Modesto (PT-BA) reportou-se ao conflito fundiário na região de Rio das Rãs, Estado da Bahia. No mesmo ano, o deputado Paulo Rocha (PT-PA) denunciou na tribuna da Câmara dos Deputados, o conflito fundiário em Oriximiná, município do Pará. Ambos sugeriam que as terras em disputa fossem regulamentadas em favor das comunidades, com base no dispositivo constitucional - Artigo 68 do ADCT (Fiabani, 2015: p. 91).

Em 1995, sete anos após a promulgação da Constituição Federal, ocorreu a primeira titulação com base no Artigo 68 do ADCT. Tratava-se da comunidade de Boa Vista, situada no municípo de Oriximiná, Estado do Pará. A morosidade para titular a primeira comunidade deve-se principalmente às forças contrárias no interior do próprio Estado. Desde que ficou conhecido o conteúdo do Art. 68 do ADCT, parlamentares ligados ao latifúndio e ao agronegócio trataram de impedir sua autoaplicabilidade (Fiabani, 2018: p. 47).

A esperança renasce no horizonte

Desde que foi aprovada a Constituição Federal de 1988, oito presidentes governaram o Brasil: José Sarney, Fernando Collor de Mello, Itamar Franco, Fernando Henrique Cardoso, Luiz Inácio Lula da Silva, Dilma

Rousseff, Michel Temer e Jair Messias Bolsonaro. Cada presidente estabeleceu metas e dotação orçamentária para a titulação das terras quilombolas.

O caminho para a titulação começa com a abertura de processo pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), geralmente, a pedido da comunidade. Para esse fim, a partir de outubro de 2008, com a publicação da Instrução Normativa 49, faz-se necessária a Certidão de Comunidade Remanescente de Quilombo (CCRQ), emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Até registrar o título no cartório, o processo passa por aproximadamente dez instâncias (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2020).

Um presidente que atuou na contramão dos objetivos quilombolas foi Fernando Henrique Cardoso. Quando ele percebeu que o número de comunidades era bem maior do que se estimava e teria dificuldade para emitir os títulos a todas elas, Fernando Henrique determinou que fossem tituladas somente comunidades remanescentes dos antigos quilombos, mediante a comprovação de residência no local, com data anterior a 1888 (Brasil, 1999). A Fundação Cultural Palmares foi autorizada pelo presidente a «iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas». Seriam tituladas as comunidades que «eram ocupadas por quilombos em 1888» e que «estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988» (Brasil, 2001).

Sem dúvida, o número de comunidades aptas à titulação estaria reduzido a menos de uma centena, pois seria muito difícil comprovar que naquele local houvera um quilombo e demonstrar, através de documentos, parentesco com os antepassados quilombolas. Nesse sentido, as comunidades negras reagiram negativamente à norma instituída por Presidente Fernando Henrique Cardoso, pois o esforço coletivo e experiência acumulada estavam sendo desprezados e, consequentemente, muitas titulações seriam postergadas.

Provavelmente, Fernando Henrique Cardoso sabia que a maioria das comunidades remanescentes de quilombos não se originou de antigos quilombos como Palmares (AL), Malunguinho (PE), Motuca (MT), Teresa do Quariterê (MT), Manuel Padeiro (RS), São Benedito do Céu (MA), Manuel Congo (RJ), Ambrósio (MG) e outros. Muitas comunidades foram quilombos em lugares ermos, mas não foram descobertos pelas tropas repressoras, nem registrados pela historiografia. Cabe acrescentar que várias se formaram após 1888, como citamos anteriormente.

Outra medida tomada por Fernando Henrique Cardoso foi retirar do INCRA a incumbência de titular as terras, transferindo-a para a Fundação Cultural Palmares, mesmo sabendo que a autarquia não teria condições para desempenhar esta função. A Fundação Cultural Palmares não havia tratado de questão semelhante anteriormente. Não possuía corpo técnico preparado para a função, nem escritórios regionais que atendessem a demanda das comunidades.

Tabela 01 - Comunidades Tituladas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
1995	Boa Vista	Oriximiná/PA	----------	20/11/95 INCRA	1.225,0341	**	112
1996	Água Fria	Oriximiná/PA	30/07/13	20/11/96 INCRA	577,1355	*	15
1997	Trombetas	Oriximiná/PA	30/07/13	20/11/97 INCRA/ ITERPA	80.887,0941	*	138
1998	Erepecuru	Óbidos e Oriximiná/PA	----------	08/12/98 INCRA	71.150,8867	**	154
	Itamoari	Cachoeira do Piriá/ PA	----------	07/09/98 INCRA	5.377,6028	**	33
1999	Abacatal-Aurá	Ananindeua/PA	01/10/08	13/05/99 ITERPA	317,9366	*	53

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Barra do Brumado	Rio das Contas/ BA	12/09/05	CDA-BA /FCP	1.339,2768	*	148
	Campinho da Independência	Paraty/RJ	13/03/13	19/03/99 FCP	287,9461	*	59
	Cariaú	Macapá/ AP	13/03/13	03/12/99 FCP	321,8931	*	108
	Eira dos Coqueiros	Codó/MA	13/03/13	20/08/99 ITERMA	1.011,8271	*	35
2000	Cabeceiras	Óbidos/ PA	13/03/13	10/05/00 FCP	17.189,693	*	610
	Erepecuru	Óbidos e Oriximiná/PA	----------	12/05/00 ITERPA	160,4072	**	***
	Guarupá	Guarupá/ PA	10/12/04	20/07/00 ITERPA	83.437,1283	*	300
	Maria Ribeira	Guarupá/ PA	10/12/04	20/11/00 ITERPA	2.031,8727	*	32
2001	Laranjituba e África	Moju/PA	24/05/13	04/02/01 ITERPA	118,0441	*	48

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2002	Bailique	Oeiras do Pará/PA	04/11/10	19/04/02 ITERPA	7.297,6910	*	112
	Bom Remédio	Abaetetuba/PA	21/05/14	05/05/02 ITERPA	588,1670	*	116
	Camiranga	Cachoeira do Piriá/PA	13/12/06	16/01/02 ITERPA	320,6121	*	39
	Guajará Mirim	Acará/PA	18/05/12	26/11/02 ITERPA	1.024,1954	*	70
	Igarapé Preto	Baião, Oeiras do Pará e Mocajuba/PA	----------	29/09/02 ITERPA	17.357,0206	**	565
	Ilhas de Abaetetuba	Abaetetuba/PA	----------	05/06/02 ITERPA	9.076,1909	**	701
	Jenipapo	Caxias/MA	----------	01/11/02 ITERMA	588,5242	**	74
	Jurassaca	Tracuateua/PA	----------	14/09/02 ITERPA	200,9875	**	45

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Santa Fé e Santo Antônio	Baião/PA	----------	29/09/02 ITERPA	830,8776	**	28
	Santa Rita de Barreira	Sâo Miguel do Guamá/PA	22/12/11	22/09/02 ITERPA	371,3032	*	35
	São José de Icatu	Baião e Mocajuba/PA	10/02/11	30/11/02 ITERPA	1.636,6122	*	80

FONTE: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/ Acesso em: 14 de set de 2020.

---- Documento de Certificação Pela Fundação Cultural Palmares não encontrado.

* Certificação emitida pela FCP posterior à titulação.

** Sem tempo de espera definido.

*** Número de famílias citado em outra tabela..

Em dois mandatos, o Presidente Fernando Henrique Cardoso titulou 26 territórios quilombolas. No Pará, foram tituladas 21 terras; Maranhão, duas; Amapá, Bahia e Rio de Janeiro, uma terra, respectivamente. Registramos forte participação dos institutos de terras locais, como ITERPA e ITERMA, que revela o engajamento dos governos estaduais na causa. A Fundação Cultural Palmares emitiu quatro títulos. Dos 26 títulos ou-

torgados, 11 foram emitidos nos meses de maio e novembro, que estão relacionados à história do negro no Brasil. Talvez, uma mera coincidência, no entanto, é recorrente nas escolas lembrar-se do negro, no dia 13 de maio (Abolição) e 20 de novembro (Consciência Negra). O Estado repete o consciente coletivo.

Os estados ficaram em dúvida quanto à possibilidade de emitir títulos. A expressão 'Estado' suscitou indagações. Quem poderia titular? Segundo Treccani (2006: p. 106), esta expressão deve ser entendida como «Estado Brasileiro», ou seja, «os Estados ou e as Prefeituras Municipais, quando for necessário, poderão celebrar convênios que possam agilizar esses processos».

Nesse sentido, em alguns estados da federação os processos de identificação, reconhecimento e titulação andaram mais rápido. O Pará titulou a primeira comunidade quilombola em 1995. O Instituto de Terras do Pará (ITERPA) mostrou-se parceiro das comunidades desde 1992. Este órgão público tem a responsabilidade de cadastrar as comunidades e estabelceu parcerias com a Universidade Federal do Pará (UFPA), valendo-se das pesquisas sobre a temática para titular em prazo menor (Treccani, 2006, p. 214-215). Atualmente o Pará possui 66 terras quilombolas tituladas e 63 em processo de titulação (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2020).

No Maranhão, o Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA) recebeu apoio do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) e da Sociedade

Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, que fizeram o levantamento das terras de comunidades negras ainda nas décadas de 1970-80. Atualmente, o Maranhão possui 57 terras quilombolas tituladas e 399 em processo de titulação (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2020).

Em 2003, assumiu a presidência do Brasil, o sindicalista e metalúrgico Luiz Inácio Lula da Silva, eleito com amplo apoio dos movimentos sociais, entre eles, o movimento negro. As comunidades negras criaram expectativas positivas em relação ao novo governo, visto que, a experiência com o antecessor não fora boa. Nos primeiros meses daquele ano, Lula anulou os atos de Fernando Henrique Cardoso que estavam atravancando as titulações de terras quilombolas. Pelo Decreto n.º 4.887/03, o Presidente Lula regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Ou seja, «os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida» (Brasil, 2003) são os sujeitos com direito a invocar o Artigo 68 do ADCT. Essa decisão incluiu todas as comunidades negras, independente da sua matriz formadora. Para ser remanescente de quilombo, basta se autodeclarar.

O Decreto n.º 4.887/03 devolveu ao INCRA a incumbência pela titulação das terras quilombolas. A Fundação Cultural Palmares ficou responsável pelo recebimento dos pedidos das comunidades e reconhecê-las como remanescentes de quilombos. No entanto, as comunidades negras

foram combatidas pelos representantes das elites agrárias do Brasil. Em 2004, o Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), ajuizou a Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 3239 - contestando o Decreto n.º 4.887/03, sobretudo, em relação à autodeclaração.

O número de comunidades negras que buscaram na Constituição Federal a regularização fundiária cresceu consideravelmente a partir do Decreto n.º 4.887/03. Na verdade, ninguém melhor do que os próprios moradores para falar de suas raízes, suas histórias e resistências. Portanto, ao dar autonomia às comunidades, Lula reparou um erro histórico, pois as comunidades negras que não se originaram de antigos quilombos, têm direito a terra como qualquer outro camponês.

Tabela 02 - Comunidades Tituladas durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006)

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2003	Itancuã Mirí	Acará/PA	24/09/03	20/11/03 ITERPA	968,9932	56 dias	96
	Ivaporunduva	Eldorado/SP	13/03/13	20/03/03 ITESP	672,2844	*	82

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Santa Maria do Mirindeua	Moju/PA	13/12/06	23/08/03 ITERPA	1.763,0618	*	85
	Santo Cristo do Ipitinga de Mirindeua	Moju/PA	30/07/13	23/08/03 ITERPA	1.767,0434	*	52
	Ivaporunduva	Eldorado/SP	13/03/13	20/03/03 ITESP	672,2844	*	82
	Santa Maria do Mirindeua	Moju/PA	13/12/06	23/08/03 ITERPA	1.763,0618	*	85
	Santo Cristo do Ipitinga de Mirindeua	Moju/PA	30/07/13	23/08/03 ITERPA	1.767,0434	*	52
	Ivaporunduva	Eldorado/SP	13/03/13	20/03/03 ITESP	672,2844	*	82
2004	Bela Aurora	Cachoeira de Piriá/PA	04/06/04	14/12/04 INCRA	2.410,2754	6 meses e 10 dias	32

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Paca e Anigal	Codó/MA	04/06/04	14/12/04 ITERPA	1.284,2398	6 meses e 10 dias	22
2005	Altamira	Pinheiro/MA	--------	27/12/05 ITERMA	1.220,9398	**	68
	Nossa Senhora da Conceição	Moju/PA	30/07/13	20/11/05 ITERPA	2.393,0559	*	54
	Olho d'Água do Raposo	Caxias/MA	--------	27/12/05 ITERMA	187,3333	**	72
	Santa Maria de Traquateua	Moju/PA	30/07/13	20/11/05 ITERPA	833,3833	*	27
	São Manoel	Moju/PA	13/12/06	20/11/05 ITERPA	1.293,1786	*	68
	São Sebastião dos Pretos	Bacabal/MA	21/05/14	27/12/05 ITERMA	1.010,2186	*	62

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2006	Bom Jesus	Cândido Mendes/ MA	04/11/10	20/11/06 ITERMA	216,3937	*	58
	Caranan-duba	Acará/PA	30/07/13	23/11/06 ITERPA	644,5477	*	33
	Bom Jesus Centro Ouro, Nossa Senhora das Graças, São Bernardino	Moju/PA	30/07/13	23/11/06 ITERPA	5.243,1409	*	123
	Cipó dos Cambaias, Morada Nova, Centro Novo	São João do Soter/ MA	08/11/18	01/09/06 ITERMA	2.404,9567	*	124
	Conceição do Macacoari	Macapá/ AP	09/11/05	02/01/06 INCRA	8.475,4710	1 mês e 22 dias	20

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Povoado Imbiral	Pedro do Rosário/MA	21/05/14	01/09/06 ITERMA	46,4981	*	44
	Oxalá de Jacunday	Moju/PA	30/07/13	23/11/06 ITERPA	1.701,5887	*	60
	Santa Helena	Itapecuru-Mirim/MA	30/09/05	13/09/07 ITERMA	345,4331	1 ano, 11 meses e 13 dias	30
	Olho d'Água dos Pires	Esperantina/PI	09/11/05	20/11/06 INTERPI	626,8390	1 ano e 11 dias	89
	Povoado Santa Izabel	Cândido Mendes/MA	04/04/12	30/08/06 ITERMA	837,6155	*	60
	Povoado Santana	Santa Rita/MA	31/07/14	01/09/06 ITERMA	201,1171	*	41
	Santo Inácio	Pinheiro/MA	---------	01/09/06 ITERMA	1.363,4178	**	79
	Sítio Velho	Assunção do Piauí/PI	12/05/06	20/11/06 INTERPI	847,8211	6 meses e 8 dias	92

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Usina Velha	Caxias/ MA	--------	01/09/06 ITERMA	1.160,9576	**	76

FONTE: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/ Acesso em: 14 de set de 2020.

---- Documento de Certificação Pela Fundação Cultural Palmares não encontrado.

* Certificação emitida pela FCP posterior à titulação.

** Sem tempo de espera definido.

*** Número de famílias citado em outra tabela.

Tabela 03 - Comunidades Tituladas durante o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2007-2010)

Ano	Comunidade	Município/ UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2007	Mel da Pedreira	Macapá/AP	09/11/05	21/03/07 INCRA	2.629,0532	1 ano, 3 meses e 12 dias	25
	Porto Alegre	Cametá/PA	30/07/13	20/11/07 ITERPA	2.858,7114	*	54

Ano	Comunidade	Município/ UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Boca da Baixa, Capitãozinho, Ponto do Morro, Retiro, Vaca Brava e Volta do Campo Grande	Campinas do Piauí/PI	13/12/06	25/09/07 INTERPI	10.897,5945	9 meses e 12 dias	129
2008	Itabatinga, Mangabeira, Porto Grande, Santo Antônio de Vizeu, São Benedito de Viseu, Uxizal, Vizânia	Macajuba/ PA	30/07/13	02/12/08 ITERPA	17.220,3792	*	400
	Abacatal-Aurá	Ananindeua/PA	01/10/12	02/12/08 ITERPA	265,3472	*	53
	Cotovelo	Pinheiro/ MA	----------	14/11/08 ITERMA	1.220,3410	**	55

Ano	Comunidade	Município/ UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Jacarequara	Santa Luzia do Pará/PA	13/12/06	13/05/08 ITERPA	1.236,9910	1 ano e 5 meses	55
	Laranjituba, África	Moju/PA	24/05/13	02/12/08 ITERPA	1.226,2278	*	48
	Macapazinho	Santa Isabel do Pará/PA	28/07/06	13/05/08 ITERPA	68,7834	1 ano, 9 meses e 15 dias	33
	Matias	Cametá/PA	24/05/13	13/05/08 ITERPA	1.424,6701	*	45
	Menino Jesus	São Miguel do Guamá/ PA	07/06/06	13/05/08 ITERPA	288,9449	1 ano, 11 meses e 6 dias	12
	Moju-Miri	Moju e Abaetetuba/ PA	24/05/13	02/12/08 ITERPA	878,6388	*	28
	Morrinhos	Isaias Coelho/PI	28/04/10	20/11/08 INTERPI	2.532,8489	*	146
	Ribeira do Jambu-Açu	Moju/PA	24/05/13	02/12/08 ITERPA	1.303,5059	*	62
	Samauma	Abaetetuba/ PA	19/09/13	02/12/08	213,0550	*	12

Ano	Comunidade	Município/ UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Tipitinga	Santa Luzia do Pará/PA	13/12/06	13/05/08 ITERPA	633,4357	1 ano e 5 meses	27
2009	Chácara das Rosas	Canoas/RS	12/05/06	21/09/09 INCRA	0,3619	3 anos e 4 meses e 9 dias	20
	Santa Luzia do Tracuateua	Moju/PA	30/07/13	30/11/09 ITERPA	342,3018	*	32
	Santa Rita do Vale	Santa Rita/ MA	28/04/10	14/10/09 ITERMA	319,4535	*	120
	Santana do Baixo Jambuaçu	Moju/PA	30/07/13	30/11/09 ITERPA	1.551,1216	*	34
	São Sebastião de Tracuateua	Moju/PA	30/07/13	30/11/09 ITERPA	962,0094	*	39
	Tambaí-Açu	Mocajuba e Baião/PA	04/04/12	30/11/09 ITERPA	1.824,7852	*	66

Ano	Comunidade	Município/ UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2010	Campo Verde, Igarapé Dona, Ipanema e Santo Antônio	Concórdia do Pará/PA	13/12/06	25/08/10 INCRA	5.981,3412	3 anos, 8 meses e 12 dias	180
	Itaboca, Cacoal e Quatro Bocas	Inhangapi/ PA	16/05/07	17/12/10 ITERPA	446,6848	3 anos e 7 meses	84
	Ivaporunduva	Eldorado/ SP	13/03/13	21/05/10 INCRA	2.035,1200	*	***
	Jesus	São Miguel do Guaporé e Seringueiras/RO	28/07/06	25/08/10 INCRA	5.627,3058	4 anos e 1 mês	12
	Nossa Senhora do Livramento	Igarapé-Açu e Nova Timboteua/ MA	30/07/13	06/05/10 ITERPA	128,9332	*	53
	Ramal do Piratuba	Abaetetuba/ PA	24/05/13	17/12/10 ITERPA	956,8167	*	176

Ano	Comunidade	Município/ UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Santa Quitéria e Itacãozinho	Acará/PA	28/04/10	17/12/10 ITERPA	646,5774	7 meses e 11 dias	67

FONTE: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/ Acesso em: 14 de set de 2020.

---- Documento de Certificação Pela Fundação Cultural Palmares não encontrado.

* Certificação emitida pela FCP posterior à titulação.

** Sem tempo de espera definido.

*** Número de famílias citado em outra tabela.

Durante os dois mandatos do Presidente Lula, foram tituladas 56 comunidades. Número abaixo da expectativa das próprias comunidades e entidades que as representam, pois com o Decreto n.º 4.887/03 um dos entraves estava superado - o reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. O INCRA, à frente dos processos, no lugar da Fundação Cultural Palmares, teve à disposição 16 milhões para regularização fundiária das comunidades. No entanto, os processos esbarraram na burocracia que se agigantava em diferentes órgãos públicos e autarquias, atrasando as titulações.

Em 2008, entrou em vigor a Instrução Normativa 49 do INCRA, resultado de um grupo de trabalho formado para 'melhorar' os precei-

tos contidos no Decreto de 4.887 de 2003. Na verdade, a IN 49 tornou burocrático o processo de titulação das terras quilombolas. Naquele ano, dos R$ 46 milhões disponibilizados, para fim de atender a demanda quilombola, somente 2,8% foram ocupados.

Durante o governo de Lula, os institutos de terras estaduais foram mais efetivos. Verifica-se que o tempo de espera pelas comunidades foi relativamente curto, mais ou menos três anos. As emissões nos meses de maio e novembro repetiram-se 24 vezes.

Em 2011, Dilma Rousseff assumiu a presidência do Brasil. A primeira mulher brasileira a ocupar um cargo tão distinto. As comunidades negras sentiram as esperanças se renovarem, pois Dilma fazia parte do governo Lula da Silva, conhecia a demanda quilombola e prometera, em seus pronunciamentos, agilidade e eficácia na governança.

Dilma Rousseff deu continuidade ao projeto de Luiz Inácio Lula da Silva, porém repetiu o erro do seu antecessor e ampliou a base de apoio político em setores ligados ao agronegócio. Parlamentares que apoiavam o governo falavam abertamente que eram contra os quilombolas. Alguns ministros, também contrários à causa quilombola, não se esforçaram para dar celeridade aos processos e facilitar as titulações. Esse fato descontentou as comunidades. As titulações que já estavam em processo final lograram êxito. No entanto, as comunidades que tiveram que enfrentar a IN 49, do INCRA, foram obrigadas a esperar mais tempo, algumas delas, ainda não receberam o título.

Tabela 04- Comunidades Tituladas durante o governo de Dilma Rousseff (2011-2015)

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2011	Aguiar	Viana/MA	----------	22/08/11 ITERMA	906,4145	**	50
	Barreira	Bacurri/ MA	20/05/16	19/11/11 ITERMA	889,0185	*	45
	Bem Posta	Presidente Sarney/ MA	07/02/07	19/12/11 ITERMA	385,1886	4 anos, 10 meses e 12 dias	64
	Cajueiro	Viana/MA	23/12/13	19//08/11 ITERMA	271,2850	*	65
	Caranguei-jo	Viana/MA	23/12/13	22/08/11 ITERMA	274,3079	*	26
	Contenda	Viana/MA	19/09/13	18/08/11 ITERMA	1.070,0256	*	55
	Cutia e Cocal	Presidente Sarney/ MA	07/02/07	19/12/11 ITERMA	17,6973	4 anos e 9 meses	66
	Ferreira	Viana/MA	30/07/13	22/08/11 ITERMA	309,1675	*	50

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Mucambo	Viana/MA	30/07/13	22/08/11 ITERMA	397,0043	*	110
	Preto Forro	Cabo Frio/RJ	10/12/04	11/11/11 ITERJ	90,5403	6 anos e 11 meses	11
	Santa Rosa	Viana/MA	31/12/12	18/08/11 ITERMA	605,6808	*	32
	Santa Rosa	Viana/MA	31/12/12	18/08/11 ITERMA	343,5436	*	40
	São Manoel	Viana/MA	30/07/13	18/08/11 ITERMA	223,3642	*	22
2012	Mocambo	Ourém/PA	30/07/13	03/12/12 ITERPA	652,1076	*	102
	Cutia I	Matinha/MA	19/09/13	20/06/12 ITERMA	218,0165	*	15
	Faixa	Matinha/MA	19/09/13	26/06/12 ITERMA	152, 7756	*	32
	São José do Bruno	Matinha/MA	19/09/13	26/06/12 ITERMA	451,9834	*	18
	Jacuíca	Matinha/MA	20/05/16	26/02/12 ITERMA	317,3447	*	65

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2013	Santa Maria (área comunitária)	Pedro do Rosário/ MA	10/05/19	11/11/13 ITERMA	1.245,9160	*	63
	Cacoal	Viana/MA	30/07/13	11/11/13 ITERMA	114,0457	3 meses e 19 dias	71
	Cutia II	Matinha/ MA	19/09/13	11/11/13 ITERMA	99,2236	1 mês e 22 dias	60
	Palmeiralzinho	São Vicente Ferrer/ MA	19.09.13	11/11/13 ITERMA	513,0366	1 mês e 22 dias	66
	Rio das Lages	Pedro Rosário/ MA	----------	11/11/13 ITERMA	13,3624	**	53
	São Benedito dos Carneiros	Olinda Nova do Maranhão/MA	17/06/11	11/11/13 ITERMA	219,2630	2 anos e 4 meses	36
	Terra Liberdade	Cametá/ PA	----------	02/07/13 ITERPA	11.953,4934	**	189
2014	Agreste	Seabra/BA	19/08/05	27/09/14 CDA-BA / INCRA	2.340,5536	9 anos e 8 dias	74

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	Algodões	Jussara/BA	16/04/07	12/12/14 CDA-BA	4.193,8097	5 anos e 8 meses	102
	Baixão Velho	Seabra/BA	12/09/05	27/09/14 CDA-BA	3.817,7706	9 anos e 15 dias	95
	Boitaraca	Nilo Peçanha/BA	19/04/05	12/12/14 CDA-BA	621,0781	9 anos e 8 meses	110
	Lagoa Verde	América Dourada/BA	27/12/10	27/09/14 CDA-BA	1.275,2692	3 anos e 9 meses	75
	Mocambo e Cachoeira	Seabra/BA	09/11/05	20/11/14 CDA-BA	3.376,0633	9 anos e 11 dias	200
	Mulungu	Bonimal/BA	20/01/06	19/11/14 CDA-BA	2.378,5163	8 anos e 11 meses	258
	Muruteuazinho	Santa Luzia do Pará/PA	31/07/14	22/11/14 ITERPA	628,4249	4 meses	38
	Povoado da Conceição	Boninal/BA	28/07/06	27/09/14 CDA-BA	2.693,8879	8 anos e 2 meses	178
	Povoado de Cutia	Boninal/BA	12/05/06	20/11/14 CDA-BA	1.160,1228	8 anos e 6 meses	258

Ano	Comuni-dade	Municí-pio/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	São Felipe	Matinha e Viana/ MA	19/09/13	27/08/14 ITERMA	679,8333	11 meses	72
	Serra do Queimadão	Seabra/BA	09/09/05	19/11/14 CDA-BA	1.504,4147	9 anos e 2 meses	150
	Sítio Novo	Jussara/ BA	02/03/07	15/12/14 CDA-BA	978,6809	7 anos e 10 meses	94
	Vão das Palmeiras	Seabra/BA	30/09/05	19/11/14 CDA-BA	1.022,0150	9 anos e 2 meses	300
	Vazante	Seabra/BA	13/12/06	27/06/14 CDA-BA	2.495,4825	7 anos e 6 meses	45

FONTE: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/ Acesso em: 14 de set de 2020.

---- Documento de Certificação Pela Fundação Cultural Palmares não encontrado.

* Certificação emitida pela FCP posterior à titulação.

** Sem tempo de espera definido.

A Presidenta Dilma titulou 40 terras quilombolas, destas 15 tiveram que esperar, após a certificação pela Fundação Cultural Palmares, de 3 a 9 anos para receber o título. O tempo médio entre a certificação e a emissão do título aumentou consideravelmente. Por exemplo, a comu-

nidade Boitaraca, pertencente ao município Nilo Peçanha, no estado da Bahia, teve que aguardar 9 anos e 8 meses para dizer-se proprietária da terra. Da mesma forma, outras também tiveram que esperar e viveram momentos de incertezas quanto ao futuro.

Em 19 vezes as certidões ou títulos foram expedidos nos meses de maio e novembro, praticamente 50% deles. Ou seja, os negros são lembrados pela Abolição e Consciência Negra. Nos outros dez meses do ano não há nada de relevante na história do negro?

Outro fato merecedor de destaque no mandato de Dilma Rousseff foi a atuação dos institutos de terra estaduais, sobretudo, do Maranhão, Pará e da Bahia. Estes, titularam muitas terras quilombolas, o que nos leva a crer que a proximidade das equipes técnicas com as comunidades facilita o processo.

O que não estava bom, ficou pior

Em agosto de 2016, a Presidente Dilma Rousseff foi impedida de continuar seu segundo mandato e assumiu em seu lugar o Vice-Presidente Michel Temer. Prontamente, a sociedade identificou qual era o projeto de governo e suas convicções sobre os índígenas, negros e quilombolas.

Temer valeu-se de 'malabarismos administrativos' para tirar a autonomia do INCRA. Iniciou com a Medida Provisória n.º 726, que reorganizou os ministérios, extinguiu o Ministério do Desenvolvimento Agrário e apontou claramente para o sucateamento do INCRA. Aglutinou as pastas da Educação e da Cultura, descontentando boa parte da população (Brasil, 2016a).

Quanto aos remanescentes das comunidades dos quilombos, ao fim do Ministério do Desenvolvimento Agrário e desmantelamento do INCRA, soma-se a alteração contida no artigo 27, IV, j, da Medida Provisória n.º 726, que tornou competente o Ministério da Educação e Cultura para realizar «a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como determinação de suas demarcações, que serão homologadas mediante decreto» (Brasil, 2016).

No dia 20 de maio, na tentativa de consertar o erro anterior, o Presidente transferiu a pauta quilombola para o INCRA, que ficou vinculado ao novo Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário. No dia 27 de maio de 2016, através do Decreto n. 8.780 (Brasil, 2016) o Presidente subordinou o INCRA à Casa Civil, ou seja, a titulação das terras quilombolas passou a ser uma questão política de balcão (Fiabani, 2019: p. 103).

Tabela 05 - Comunidades Tituladas durante o governo de Michel Temer (2016-2018)

Ano	Comunidade	Município/UF	Cert. FCP	Título Órgão Exp.	Dimensão Titulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
2016	Capão das Gamelas	Seabra/BA	09/11/05	16/11/16 CDA-BA	1.315,4872	11 anos	60
	Mirinzal da Julita	Presidente Juscelino/MA	20/05/16	07/11/16 ITERMA	330,1586	6 meses	25
	Santa Tereza	Mirinzal/MA	22/12/11	15/12/16 ITERMA	262,7899	5 anos	37
2017	Ilha Grande do Cupijó	Cameta/PA	----------	28/04/17 ITERPA	1.922,6471	**	75
	Santa Fé	Costa Marques/RO	07/02/07	15/08/17 INCRA	1.452,9224	10 anos e 6 meses	41
2018	Espírito Santo	Acará/PA	24/05/13	28/02/18 ITERPA	276,1594	4 anos e 9 meses	25
	Peruana	Óbidos/PA	13/03/07	26/10/18 INCRA	1.945,5300	11 anos e 7 meses	16
	Ramal do Caeté	Abaetetuba e Moju/PA	24/05/13	06/03/18 ITERPA	1.345,3062	4 anos e 9 meses	110

Ano	Comuni-dade	Municí-pio/UF	Cert. FCP	Título Ór-gão Exp.	Dimensão Títulada (ha)	Tempo de espera	Fam.
	São Judas Tadeu	Bujaru/ PA	07/06/06	29/10/18 INCRA	2.003,6961	12 anos e 4 meses	86
	Tapuia	Camamu/ BA	05/03/08	30/01/18 CDA-BA	2.433,71	9 anos e 10 meses	193

FONTE: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Disponível em https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/ Acesso em: 14 de set de 2020.

---- Documento de Certificação Pela Fundação Cultural Palmares não encontrado.

** Sem tempo de espera definido.

O Presidente Temer titulou 10 terras quilombolas, todas elas com processos iniciados no governo Dilma. Destas, 50% tiveram que esperar uma década ou mais para ter o documento em mãos. Se não bastasse o descompromisso com a questão fundiária quilombola, os aliados do Presidente passaram a desqualificar as comunidades, com discursos jamais vistos desde que iniciou o movimento social. Os velhos inimigos dos quilombolas estavam no poder e agiram, politicamente, no sentido contrário aos anseios das comunidades negras.

Em 2019, assumiu a presidência da República, o ex-deputado, Jair Messias Bolsonaro. Antigo aliado de Temer, opositor declarado das pautas indígenas e quilombolas. Em determinado momento de sua vida po-

lítica comparou os quilombolas a animais. Bolsonaro formou seu ministério com pessoas ligadas ao agronegócio, militares oriundos da ditadura, pastores de igrejas e outros profissionais com posições ideológicas contrárias aos movimentos sociais.

O Presidente Jair Bolsonaro demonstrou não ter interesse em titular as terras das comunidades remanescentes de quilombo. A oposição ao projeto quilombola vem desde que Michel Temer assumiu a presidência do Brasil, Bolsonaro apenas deu continuidade.

Em 2019, foram expedidos somente dois títulos: um para a comunidade Invernada dos Negros, em Campos Novos - SC, e outro para a comunidade Invernada Paiol de Telha, em Reserva do Iguaçu - PR. Em 2020, como era de se esperar, não foi expedido nenhum. Se não bastasse, o número de processos de titulação para territórios quilombolas, abertos pelo INCRA, despencou para o menor índice dos últimos dezessete anos. Dados da Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas mostram que foram abertos 16 processos de titulação de quilombos em 2019. Entre janeiro e maio de 2020, apenas um.

Basta lembrar que o Presidente Bolsonaro retirou o INCRA da Casa Civil e incorporou ao Ministério da Agricultura, comandada pela ruralista e ex-presidente da Frente Parlamentar da Agricultura (FPA) Tereza Cristina, ligada ao Partido Democratas (DEM). O INCRA está suborninado à pasta da Secretaria de Assuntos Fundiários, liderado por Luiz Antônio Nabhan Garcia, pecuarista e ex-presidente da União Democrática Ru-

ralista (UDR). O presidente do INCRA é Geraldo Melo Filho, grande pecuarista e um dos principais líderes do Partido da Social Democracia Brasileira (PSBD).

Bolsonaro vetou o projeto de reestruturação das carreiras dos servidores do INCRA e diminuiu o orçamento para a contratação de novos funcionários para o órgão. No tocante ao orçamento anual para as titulações de terras quilombolas, em 2019, o Presidente disponibilizou R$ 3.423.082,00, valor 93% inferior ao de 2010, que chegou a R$ 32,1 milhões para esse fim. O valor ofertado pela União não resolveria o problema de uma comunidade. Por exemplo, seriam necessários 10 milhões, somente para indenização das terras ocupadas por terceiros na comunidade negra Paiol da Telha, estado do Paraná.

Para titular todos os processos avaliados até 2019, seriam necessários 27 milhões, ou seja, quase dez vezes mais do valor sinalizado por Bolsonaro. «Considerando o ritmo de titulações, serão necessários 1.170 anos para que todos os 1766 processos para titulação dos quilombos abertos» no INCRA, fossem concluídos.

Conclusão

As comunidades quilombolas, também conhecidas como comunidades negras, são de existência centenária. Algumas se formaram antes da Abolição e outras nas primeiras décadas, após 1888. Um século após ser abolida a escravidão, os negros foram reconhecidos como camponeses, com direito à propriedade da terra. O Estado ficou com a incumbência

de emitir os referidos títulos. No entanto, setores da sociedade brasileira, que estão no poder há 500 anos, traçaram estratégias que impediram o cumprimento da Lei.

A maioria das comunidades negras tiveram as terras diminuidas em relação à área inicial. Os agentes expropriadores concentram-se nos setores imobiliário e do agronegócio. O Estado também expropria ao criar projetos desenvolvimentistas alheios à vontade das comunidades. Ressalta-se ainda que o endividamento pessoal levou algumas famílias a comercializarem seus lotes ou parte deles.

Estima-se em mais de 5 mil comunidades negras existentes em todo Brasil. A Fundação Cultural Palmares emitiu certidões para 3.386 comunidades (Brasil, 2020). Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo (2000), há 1.767 Terras Quilombolas em processo; 134 Terras Quilombolas Tituladas; 47 parcialmente tituladas.

A titulação das terras quilombolas é fundamental para o desenvolvimento econômico/social e para a preservação da história/cultura. A lentidão nos processos determina insegurança dentro das comunidades, incertezas quanto ao futuro e expõe as mesmas à violência. O número de assassinatos de lideranças quilombolas aumentou assustadoramente nos últimos anos. De 2016 a 2017, o número de assassinatos cresceu aproximadamente 350% (Silva, 2018: p. 46). A morosidade do Estado corrobora para o aniquilamento das comunidades e concede tempo para os adversários se organizarem.

Não é possível precisar o tempo médio de espera entre a certificação e a outorga do título, pois os trâmites mudaram nestas três últimas décadas. Há casos em que a comunidade esperou 12 anos e 4 meses para conseguir o título. Percebe-se que no momento em que o direito das comunidades negras interfere diretamente na estrutura fundiária do país, os processos são conduzidos com morosidade. Acredita-se que uma área de 5% do total de 850 milhões de hectares pertence às comunidades negras. Essas terras sairiam do mercado ao serem tituladas e impediriam o avanço do latifúndio.

Constata-se que, de todos os presidentes que titularam terras quilombolas, Fenando Henrique Cardoso, Michel Temer e Jair Messias Bolsonaro pouco dialogaram com o movimento e governaram no sentido de retardar o máximo possível o processo de legalização fundiária. Constituíram seus ministérios com pessoas ligadas ao agronegócio e favoráveis à produção para exportação. Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff dialogaram com as comunidades, indicaram para o INCRA e Fundação Cultural Palmares profissionais sensíveis à causa quilombola. Suas administrações esbarraram nos processos burocráticos que permeiam toda a legislação fundiária no Brasil.

Em números absolutos, o quantitativo de comunidades negras com título da propriedade é ínfimo. Já se passaram três décadas e ainda não foi solucionado este problema que iniciou em 1850. «Quem tem fome, tem pressa», dizia o sociólogo Betinho, na década de 1980. Diriam os quilombolas hoje: «Quem tem direito a terra, tem pressa, presidente!»

Referências bibliográficas

Baiocchi, M. N. (2006). *Kalunga: Povo da Terra*. Goiânia: Editora da UFG.

Brasil. (2016a). Casa Civil. MP n.º 726. Brasília.

Brasil. (2016b). Casa Civil. Decreto n. 8.780, de 27 de maio de 2016. Brasília.

Brasil. (2003). Casa Civil. Decreto n. 4.887/03, em 20 de novembro de 2003. Brasília.

Brasil. (2001). Casa Civil. Decreto n. 3.912, de 10 de setembro de 2001. Brasília.

Brasil. (1999). Ministério da Cultura. Portaria n.º. 447, de 2 de dezembro de 1999.

Campos, A. (2011). *Do quilombo à favela: a produção do «espaço criminalizado» no Rio de Janeiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Comissão Pró-Índio de São Paulo. Recuperado: <https://cpisp.org.br/direitosquilombo las/observatorio-terras-quilombolas/>.

Conrad, R. (1978). *Os últimos anos da escravatura no Brasil (1850-1888)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Fiabani, A. (2019). Vida e morte quilombola. In: Pereira, D. *Diversidade: diferentes, não desiguais*. Ponta Grossa/PR: Atena Editora.

Fiabani, A. (2018). Quilombos e comunidades remanescentes: resis-

tência contra a escravidão e afirmação na luta pela terra. *REB. Revista de Estudios Brasileños*, 10 (5).

Fiabani, A. (2015). *Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)*. Palmas: Nagô Editora.

Moura, C. (2001). *Os quilombos na dinâmica Social do Brasil*. Maceió: EDUFAL.

Rios, A. L. & Mattos, H. (2005). *Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Silva, G. (2018). *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Tera de Direitos.

Souza Filho, B. (2008). *Os pretos de Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum*. São Luís: Edufma.

Treccani, G. D. (2006). *Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes.

CAPÍTULO 19

O Racismo não é Estrutural

Mário Maestri

Há conceitos que se apresentam como sínteses de propostas emancipadoras, apesar de serem sutis instrumentos de conformação das consciências. São abraçados, consumidos, reproduzidos, utilizados em múltiplos âmbitos da comunicação social. E assim como surgiram, acabam tornando-se simples coadjuvantes, ao serem superados por novos protagonistas de mesma qualidade, que passam a habitar os andares superiores da manipulação ideológica. Estão nesses casos, entre tantos outros, os conceitos de «alter-mundismo», «empoderamento», «empreendedorismo», «revolução ecológica», «economia auto-sustentada», «sociedade participativa», «organizações não-governamentais» (Carboni & Maestri, 2005).

«Racismo estrutural» ocupa hoje posição de destaque no carro de som dessas conceituações pretensamente auto-explicativas e emancipadoras, que têm como denominador comum a negação do capital e da grande propriedade como alicerce das formas modernas de exploração e de discriminação. Conceitos que negam e obscurecem a verdade elementar de que a luta contra a ordem capitalista, no aqui e no agora, tendo como objetivo final sua expropriação e controle por parte da sociedade, é a

única possibilidade de emancipação social, imprescindível para interromper o deslizar da humanidade em direção à barbárie e, eventualmente, em direção à sua extinção.

Em 2019, Sílvio Almeida publicou *O racismo estrutural*, ampla defesa das propostas identitárias e da afirmação que intitula o livro. «A tese central é que o *racismo é sempre estrutural,* ou seja, ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade.«O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das fontes de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea» (SILVIO: 2019, 15). Essa tese e as que lhe são correlatas constituem propostas que, sob aparente radicalismo, dissolvem, como assinalado, o nexo central da luta contra a exploração, contribuindo para sua consolidação, ao proporem, no frigir dos ovos, uma luta de raças, entre brancos e negros, no lugar de luta de classes, entre o mundo do capital e o mundo do trabalho. Há «um mundo branco e um mundo negro». A «relação entre negros e brancos» é violenta e os negros são explorados pelos brancos, «há quinhentos anos» (Carneiro, 2000: pp. 24-29). Desnecessário dizer que o grande capital agradece comovido a tais propostas.

Racismo é fenômeno geral

O racismo é fenômeno disseminado em diversas sociedades contemporâneas, com terríveis sequelas individuais e sociais. No caso do Brasil, trata-se sobretudo de racismo anti-negro, como, no caso do Chile, de racismo *anti-mapuche* (Bengoa, 1996). Realidade que não determina,

nos dois casos citados –como em tantos outros–, que o racismo assuma um caráter «estrutural», na acepção plena do termo. Sobre o sentido da categoria «estrutural» não há polêmica. Ela se refere a um traço, a um elemento ou a uma determinação que pertença à essência constituinte e permanente de um fenômeno. Que não o integre, assim sendo, como elemento superficial ou episódico.

Portanto, restringindo o período de análise, é necessário saber se o «racismo» fez e faz parte dos recursos estruturais nos quais o capitalismo assentou e assenta sua gênese, desenvolvimento e consolidação. Para tal, nos serviremos do método marxista de interpretação, por exigência do próprio tema em discussão. O marxismo não é uma construção arbitrária. Ele nasceu e se desenvolveu como método de interpretação social, para orientar os oprimidos na luta pela emancipação da exploração capitalista e das contradições sociais, nacionais, de sexo, de raça, entre o mundo urbano e o rural, etc.

No célebre prefácio à *Contribuição à critica da economia política,* de 1859, Karl Marx definiu sumariamente os mecanismos do movimento da história (Marx, 2008: pp. 45-50.). A partir do nível de desenvolvimento das forças produtivas materiais, isto é, dos meios de produção (matérias-primas, ferramentas, etc.) e da força de trabalho, se estabelecem relações sociais de produção, tendencialmente necessárias, que opõem, em forma contraditória, os detentores-proprietários-controladores dos meios de produção aos produtores diretos, ou seja, aos *trabalhadores*.

É a contradição entre as classes em oposição, lembra Marx, que faz avançar a história, quando ela avança, é lógico. «Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta» (Marx & Engels, 2001).

Estrutura ou Modo de Produção

Forças produtivas materiais e relações sociais de produção constituem a *estrutura* de uma sociedade. Ou seja, nosso objeto de discussão, no geral e no particular. E é a estrutura-modo de produção que determina o processo de produção, distribuição, circulação e consumo dos bens produzidos pelos produtores diretos, ensejando, nesse processo, formações superestruturais que lhe são tendenciosamente necessárias: formas de propriedade; instituições jurídicas e políticas, às quais «correspondem formas sociais determinadas de consciência» –ideologia, cultura, religião, arte, etc. É nessa última esfera que se materializam e habitam as concepções racistas de mundo, sejam elas conscientes, semi-conscientes e inconscientes.

Uma formação social, ou seja, a sociedade (modo de produção + instituições + formas de consciência social), no seu processo de desenvolvimento histórico, é determinada-coerida tendencialmente por um modo

de produção dominante, que subordina os secundários, quando existem (Gorender, 2010: pp. 52-64). Karl Marx lembrava que, em «uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes», abrindo-se «então, uma época de revolução social», que dá espaço ao novo modo de produção (Marx, 2008: pp. 45-50). Caso a revolução social não vá pro brejo, e a sociedade com ela, é claro.

É a forma de apropriação de parte do produto do trabalho do produtor direto — aldeão, escravo, servo, *encomendado*, camponês, proletário, etc. –pelos controladores-detentores-proprietários dos meios de produção que caracteriza o modo de produção–. É, de certo modo, sua *alma*. No modo de produção escravista, o escravizador entrega de volta ao cativo pequena parte do que ele produziu, sob a forma de alimentação, moradia, etc. O capitalista apropria-se da «mais-valia», ou seja, de parte do valor dos bens produzidos pelo assalariado, ao lhe pagar um salário (Mandel, 1969: p. 123 *et seq*.).

O Chicote e o Desemprego

Sobretudo a violência física mantinha o cativo submetido à produção escravista, já que ele, livre, podia estabelecer-se de algum modo como produtor independente. Os escravismos clássico e colonial não funcionariam sem o chicote do feitor e as milícias escravistas. No capitalismo, a coerção física é recurso limite da coesão social, já que, para sobreviver, o trabalhador não possui outra alternativa do que *vender* sua força de

trabalho ao capitalista. No capitalismo, é o desemprego que funciona como chicote e tronco. Realidade magistralmente sintetizada no que se refere ao campo pela formulação de José de Sousa Martins de que: «Num regime de terras livres, o trabalho tinha que ser cativo; num regime de trabalho livre, a terra tinha que ser cativa» (Martins, 1998).

Em forma geral, a produção capitalista persegue extração crescente de mais-valia aos trabalhadores, através de redução de salários e de jornadas de trabalho de intensidade e de duração crescentes. Os trabalhadores esforçam-se para resistir contra tal tendência, no contexto geral da ação de Estado que interpreta, sempre, as classes dominantes, ainda que com graus desiguais de violência explícita e implícita. Para aumentar a taxa de mais-valia, o capitalista lança mão igualmente de variados recursos extraordinários, empregando trabalhadores mais *flexíveis* à super-exploração: crianças, mulheres, indocumentados; estrangeiros; trabalhadores de regiões atrasadas do país, discriminados por racismo, pela nacionalidade, pela religião, etc. (Marx, 2010: pp. 168-229).

Ernest Mandel se refere ao recurso a trabalhadores estrangeiros para super-explorá-los e baixar os salários do **conjunto do operariado**. «Todavia, é notório que grande proporção dos trabalhadores imigrantes é de mão-de-obra não qualificada, confinada aos trabalhos mais sujos, mais duros e mais mal pagos nas economias metropolitanas. Assim, é deliberadamente criada pelo capital uma nova estratificação nas fileiras do proletariado entre trabalhadores ´nativos´ e ´estrangeiros´. Isso fornece simultaneamente aos empregadores os meios de conservar baixos

os salários do trabalho não qualificado, de travar o desenvolvimento da consciência de classe do proletariado pelo estímulo dos particularismos étnicos e regionais e de explorar esses antagonismos artificiais para propagar a xenofobia e o racismo na classe operária» (Mandel, 1985: p. 127).

Os variados meios *extraordinários* de super-exploração do trabalho podem ser usados em forma ampla ou restrita, significativa ou moderada, intermitente, periódica ou permanente. Ou podem, até mesmo, não serem utilizados. O essencial na reprodução capitalista é a exploração da força de trabalho, sendo que não são essenciais suas características *singulares*. Devido a isso, mesmo importantes, as *peculiaridades* da força de trabalho não são elementos estruturais, necessários, ao processo de produção capitalista. São elementos conjunturais, mesmo quando se mantêm por longuíssimo tempo e assumem larga importância.

Aristocracia e Plebe

Países e ramos produtivos iniciaram e consolidaram sua produção capitalista explorando trabalhadores *nacionais,* ainda que pudessem mediar diferenças de língua, de hábitos, etc., entre a *aristocracia* do capital e a *plebe* proletária. Nesses casos, o capital não se servia do racismo, na esfera da produção, como instrumento de super-exploração, mesmo quando se servia, eventualmente, do trabalho feminino e infantil. O início da industrialização da Região Colonial do Rio Grande do Sul deu-se essencialmente com a mão de obra excedente da economia camponesa de origem ítalo-alemã (Lazzarotto, 1981; Herédia, 1997).

Em algumas atividades produtivas do capitalismo maduro, como na mineração, não se utilizou a mão de obra feminina e infantil, sobretudo devido à luta dos mineiros. Regiões da Europa, principalmente após a II Guerra Mundial, incorporaram estrangeiros nas mesmas condições dos trabalhadores nacionais, quanto ao salário, às condições de trabalho e, em alguns casos, aos direitos sociais, quando a mão de obra local era insuficiente para suprir a expansão produtiva. O fato de poder usar menos ou mais e de simplesmente não precisar se servir, registra o caráter subordinado, e não estrutural, dos recursos extraordinários de super-exploração do trabalho, entre elas, o racismo, como proposto. Entretanto, esses recursos extraordinários podem ter grande importância, por longos períodos, para a exploração capitalista.

«Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela» –lembrava Marx–. (Marx, 2008: pp. 45-50). Nas transições inter-modais, do escravismo clássico ao feudalismo, do feudalismo ao capitalismo, etc., as formas de propriedade; as instituições jurídicas, administrativas; os complexos ideológicos, culturais, religiosos, etc., próprios às ordens econômico-sociais superadas, dão lugar a novas determinações superestruturais, correspondentes ao novo modo de produção dominante.

A nova superestrutura, nas suas mais diversas expressões, alimenta-se habitualmente com o material do complexo superestrutural ultrapassado, metamorfoseado segundo suas necessidades. Entretanto, quando se trata de realidades que se chocam frontalmente com a nova ordem, elas são

superadas, mantendo-se quando muito resquícios culturais fantasmagóricos dos mesmos. Um exemplo extremo: em modos primitivos de produção, a antropofagia era sustentada por consolidadas elaborações cultural-ideológicas. Essas concepções e tradições se mantiveram, até hoje, em forma simbólica, na comunhão da Eucaristia (Maestri, 2013).

Racismo e Racismo

Não foi o «Iluminismo», mas a Grécia escravista, que criou a dicotomia «civilizado e bárbaro», que se desdobrou em «civilizado e selvagem», em «civilizado e primitivo», etc. (ALMEIDA: 2019, 19.) Na Antiguidade, com a consolidação do modo de produção escravista, a exploração sistemática do trabalhador escravizado pelo escravizador produziu as instituições e propostas de diferença de *natureza* entre o homem livre e escravo, que normalizavam, justificavam e consolidavam aquela forma de relação social de produção. Platão e, sobretudo, Aristóteles racionalizaram e refinaram as visões *práticas* dos escravistas de suas épocas, criando leituras de mundo *essencialistas* que manteriam seu caráter performativo, adaptado aos novos tempos, até meados do século 19 (Aristóteles, 1957; Schirollo, 1979: p. 184).

No contexto da construção de representações ideológicas condizentes com a sociedade escravista, criou-se a narrativa sobre uma natureza inferior do escravizado que se expressaria em sua falta de civilização, e, desde sempre, em suas características físicas, mesmo quando elas praticamente inexistiam. Para o teólogo e filósofo católico *italiano* Aegidius

Romanus (c.1247-1316), a natureza do homem semibestial, destinado por nascimento à escravidão, expressava-se na sua incapacidade de distinguir-se plenamente dos animais «pela alimentação, pelo vestuário, pela fala e pelos meios de defesa». O fato que não possuísse leis e governo era também prova de sua limitação essencial (Saunders, 1994: pp. 75 e 67).

O escravismo moderno apenas difundiu e generalizou, mas não criou, a desqualificação racial do negro-africano. Não há sentido propô-la como produto da construção do «projeto liberal-iluminista» (Almeida, 2019: p. 20). Em 8 de agosto de 1444, às portas da vila de Lagos, no sul de Portugal, o cronista real Gomes Eanes de Zurara descreveu a primeira grande repartição de homens e mulheres capturados na costa atlântica da África para servirem como cativos. Nessa época, em Portugal, a escravidão de *mouros* era hegemônica e não havia relação entre a cor da pele e o cativeiro. «[...] era uma maravilhosa [extraordinária] cousa de ver [...] havia alguns de razoada **brancura**, fremosos [formosos] e apostos; outros **menos brancos**, que queriam semelhar pardos; outros tão **negros** como etíopes [*tiópios*], tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quase parecia, aos homens que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério de baixo» (destacamos) (Zurara, 1973: p. 122). A cor negra se transformaria em uma *ótima justificativa* da escravidão, servindo como registro de *inferioridade*. É nesse processo que surge o racismo anti-negro.

Na sua aparente permanência, e mesmo no contexto de sua resiliência à transformação, própria às religiões, o catolicismo constituiu-se como credo dominante na escravidão romana, no feudalismo, no capitalismo.

Ou seja, em três modos de produção que ensejaram formações sociais estruturalmente diversas. O catolicismo garantiu continuidade aparente, enquanto se transformava substancialmente, ao adaptar-se sob a pressão das novas organizações sócio-econômicas dominantes. Apoiou resolutamente as formas de exploração escravista, feudal, capitalista. Sem essa plasticidade, ele não teria se mantido como religião dominante do mundo Ocidental, mesmo esfacelado em diversas vertentes. Podemos assistir ao mesmo processo, no relativo ao Direito, à Literatura, às Artes Plásticas, etc. O racismo anti-negro conheceu um processo semelhante.

Quem Explora o Povo Negro no Brasil

A escravidão colonial ensejou e consolidou o racismo anti-negro, momento singular na história mais do que milenar de exploração escravista. Nesse longo período, não houve uma *etnia* que tenha sido monopolizada ou semi-monopolizada como sementeira de *cativos*. Entretanto, o racismo não foi o mecanismo central de exploração do trabalho, mesmo na escravidão colonial, já que a coesão social, como proposto, era imposta pela violência exercida sobre quem possuía o *status* jurídico de *escravo*. Tanto que a existência de escravizadores afro-descendentes e africanos era fenômeno relativamente habitual no escravismo brasileiro (Luna, 1981). Com a Abolição, em 1888, ao contrário, o racismo passou a ser elemento importante na manutenção da disciplina social e para a super-exploração do trabalho, já que todos os trabalhadores passaram a serem homens livres, capazes de *negociar* a venda de sua força de trabalho, sob a ação permanente de constrições duras e variadas, entre elas, o racismo.

É fundamental à luta social a compreensão da função do racismo no contexto do capitalismo, em geral, e da sociedade brasileira contemporânea, em particular. Por falta de espaço, não é aqui o momento para discutirmos, em detalhes, qual a função e quem sofre do racismo anti-negro no Brasil. Entretanto, é indiscutível que são golpeados com destaque pelo racismo sobretudo mulheres e homens com uma forte afro-ascendência, principalmente quando pertencem às classes populares. Não tivemos no Brasil a discriminação estadunidense baseada no princípio da «gota de sangue». É também certo que são indefensáveis as sandices sobre a exploração da população negra pela população branca no Brasil, teoria igualmente aplaudida de pé pelo grande capital e seus representantes (Maestri, 2021: pp. 19-27). Vimos que o mecanismo *estrutural* da reprodução capitalista é a exploração da força de trabalho *em geral,* servindo o racismo para a produção eventual de uma exploração *marginal,* ainda que, em muitos casos, significativa.

O capital, sabemos, não tem cor, mesmo que, até hoje, em boa parte, seus detentores tenham sido mulheres e homens brancos e, atualmente, cada vez mais, *amarelos,* com o inegável deslocamento do coração da economia mundial para o *Oriente* –Japão, China, Índia, etc. E, na sua corrida frenética, o capital explorou e segue explorando multidões de trabalhadores brancos e, agora, como apenas proposto, cada vez mais, trabalhadores *orientais.* A população da China e da Índia somadas superam a população da África e das três Américas. E na China, pátria da maior classe trabalhadora mundial, há uma forte homogeneidade étnica, com mais de 90% de

chineses de *etnia* han. A exploração étnica, no imenso país, subsiste como fenômeno real, mas muito secundário (Dinucci, 1975: p. 27).

As Origens da Desigualdade Racial

No Brasil, com uma população negra possivelmente em torno de 10%, superior à proposta pelo Censo de 2010, há, em números *absolutos*, mais trabalhadores brancos explorados pelo capital que trabalhadores negros, já que a população tida como branca superaria os 47% dos habitantes do país, naquele ano. Entretanto, as trabalhadoras e os trabalhadores negros são submetidos, *relativamente*, a uma maior exploração, ao comporem em forma desproporcionada as facções mais exploradas do mundo do trabalho. Essa situação nasce, certamente, de razões históricas, ancoradas na escravidão, reforçadas e perpetuadas pela ação deletéria do racismo utilizado, como vimos, como ferramenta *marginal,* mas significativo, para super-exploração capitalista.

A escravidão é indiscutivelmente a origem determinante da situação atual das comunidades populares negras no Brasil. Um ano antes da Abolição, havia ainda 720 mil cativos e cativas. Os *libertados*, em 13 de maio de 1888, se juntaram às comunidades de libertos, de negros livres, etc., em geral também fortemente desprovidas de bens materiais e imateriais. Tratava-se de um grupo social em sua quase unanimidade analfabeto, com escasso domínio da língua dita culta, com poucas habilidades profissionais, com laços familiares extremamente frágeis. Uma comunidade fortemente carente de quase tudo e sob a pressão permanente dos pre-

conceitos e práticas racistas (Conrad, 1975). Os negros daquelas décadas e posteriores que alcançaram real progressão social tenderam a se confundir mesmo etnicamente com a comunidade dita branca.

A grosso modo, a comunidade negra se fundiu ao conjunto da classe trabalhadora, branca, parda, cabocla, etc., sofrendo suas vitórias e derrotas, tendo sempre como handicap negativo o racismo. A exploração geral foi exercida por classe detentora dos meios de produção (propriedade), em geral branca ou tida como tal, que tendeu a se reproduziu como classe dominante, através sobretudo da transmissão da propriedade, o alfa e o ômega da estrutura social de domínio e exploração social.

A comunidade negra participou de todas as lutas operárias e populares no Brasil na pós-Abolição, nas quais se destacaram não raras lideranças negras, algumas vezes, como grandes protagonistas, como no caso da revolta dos marinheiros de 1910. As trabalhadoras e os trabalhadores negros são componentes estruturais e indissolúveis do mundo do trabalho do Brasil, transpassados por múltiplas diversidades –de sexo, de cor, de região, etc. Por isso, compartilham em forma indissolúvel as grandes reivindicações do conjunto da classe trabalhadora pelos direitos inarredáveis à moradia, à educação, à saúde, ao lazer, à segurança.

Racismo e Fragilidade

A integração sócio-econômica da comunidade negra no após-Abolição deu-se sob o peso de sua enorme fragilidade material e imaterial assinalada, acrescido ao racismo. Houve –há– atividades produtivas em

que a cor da pele teve, no geral, pouca incidência, quanto à contratação e salário, como a agricultura, a pastorícia, a construção civil, a indústria de transformação, etc. Sobretudo em atividades ditas não produtivas, subsistiu discriminação histórica que alijou fortemente a população negra, com destaque para o comércio e outros serviços de atendimento ao público.

Há algumas décadas, anúncios de emprego sobretudo para o comércio e atividades correlatas exigiam «boa aparência», eufemismo para propor essencialmente que não se aceitavam negros. Ainda hoje, tal exigência pode pesar sobre uma contratação, assumindo uma gama maior de exclusões: candidatos gordos, muito magros, muito altos, muito baixos, muito feios, tatuados, etc. Ser *bonito* e *bonita* pode ser fator diferencial positivo quando desse tipo de contratação. Não raro, a seleção se dá em forma *invisível* ou pouco clara pelo Departamento de Pessoal ou pelo empregador.

O acesso ao serviço público por concurso ou alistamento tem sido espaço de inserção social tradicional para a comunidade negra, com destaque para as forças policiais, o Exército, a Marinha, a Aeronáutica, etc. Apesar da forte componente negra nas forças armadas e policiais, são raros os oficiais superiores negros e negras. A rede de ensino público acolhe professores e professoras negros, sem barreiras quanto às promoções, que se efetuam sobretudo —ainda— por formação e antiguidade. O mesmo não ocorre nas escolas privadas, não apenas as destinadas às elites.

Ação Deletéria

Mesmo não sendo estrutural à ordem capitalista, na sociedade brasileira, o racismo exerce forte ação deletéria, quanto à inserção social, de níveis diversos, em importantes setores da comunidade negra. Não incluímos na presente análise sintética a população dita «parda», pois sua soma à população «negra», que tem sido feita com fins político-ideológicos, escamoteia a população que realmente sofre peso do racismo no Brasil. Tivemos grande número de generais *pardos* e os temos no presente. Como o celebrado Floriano Peixoto, na República Velha, ou o general H. Mourão, pra lá de *caboclo.*. O que não impede que este último tenha registrado seu pouco apreço às classes populares, ao afirmar a «indolência» do «índio» e a «malandragem» do «negro».

O combate ao racismo brasileiro exige, em forma inarredável, programa específico e geral, que não há como discuti-lo aqui. Trata-se, porém, de questão que necessita abordagem ampla e restrita complexa e objetiva, devido às características mutifacetadas do país. Nessa pauta, por exemplo, tem sido totalmente descurada a defesa incondicional das empresas públicas nacionais, regionais e municipais, em acelerada destruição, e a luta pela sua ampliação e democratização, pelas razões assinaladas.

Interessa fortemente à grande comunidade negra que recue o espaço econômico privado, e não a inserção de indivíduos nele, como habitualmente proposto nos dias atuais –o tal de empreendedorismo negro. Transformar-se, mesmo pontualmente e em forma subordinada, parte

das classes dominantes, significa transformar-se em explorador. Vimos que, na escravidão brasileira, tivemos não desprezível quantidade de negros *senhores* de cativos, a forma de *propriedade* da qual dependia, então, sobretudo, a progressão social.

Gerais e Particulares

Lideranças identitárias negras verbalizam comumente a proposta da impossibilidade de *reduzir* as reivindicações da população negra a uma pauta econômica. O que é relativamente certo. Porém, ninguém pode negar a determinação essencial das reivindicações econômicas. Um salário mínimo condigno permitiria enorme salto de qualidade nas condições gerais de existência das comunidades negras, que não se restringiria apenas aos aspectos econômicos da vida, espraiando-se a praticamente todos os demais, em forma desigual. Ainda mais que os trabalhadores e trabalhadoras negros são os que proporcionalmente recebem em maior número esse salário da opressão, o maior mecanismo de super-exploração do trabalho no Brasil, quando o recebem integralmente.

É por isso que se impõe que os trabalhadores, todos unidos, e portanto, fortalecidos,, levantem e avancem reivindicações de caráter universal, para todos os explorados, sem exceção, que atinjam, assim, o conjunto da população negra explorada e marginalizada, e não apenas alguns poucos privilegiados. O sucesso de alguns não é remédio da miséria de inúmeros outros. Programa geral que deve ser associado às reivindicações particulares, de todas naturezas, com destaque para a luta permanente e intran-

sigente contra as múltiplas expressões, concepções, práticas, etc. racistas e sexistas, entranhadas até a medula dos ossos na sociedade brasileira.

O racismo atinge igualmente os segmentos sociais médios negros, que devem ser interpretados, na sua relatividade, pelos programas do mundo do trabalho, na marcha imprescindível em direção da emancipação social, no aqui, no agora e no amanhã. Impõe-se, assim, que sejam defendidas as reivindicações justas dos segmentos médios negros, ao igual que as dos segmentos médios *brancos*. Entretanto, elas não podem ser apresentadas como programas para a emancipação de parte substancial ou da totalidade da comunidade nacional. Reivindicações que propõem melhorias conjunturais para pequenas comunidades e indivíduos singulares, através de modificações pontuais e não raro utópicas da despótica sociedade atual, contribuem, em forma inarredável, à consolidação de ordem capitalista já em seu estágio senil. E é precisamente isso que o grande capital quer e apoia.

**Agradecemos as leituras da linguista Florence Carboni e do historiador Luciano Pimentel

Bibliografia citada

Almeida, S. (2019). *O racismo estrutural.* São Paulo : Sueli Carneiro; Pólen.

Aristóteles (1957). *Política.* São Paulo: Atenas.

Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo mapuche*. Siglos XIX y XX. 3 ed. Santiago: Sur.

Carboni, F. & Maestri, M. (2005). *A Linguagem Escravizada*: Língua, História, Poder e Luta de Classes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular.

Carneiro, S. (2000). Uma guerreira contra o racismo. *Caros Amigos*, fevereiro, pp. 24-9.

Conrad, R. (1975). *Os últimos anos da escravatura no Brasil.* (1885-1888). Rio de Janeiro: Brasília, INL.

Gorender, J. (2011). *O escravismo colonial.* 5 ed. São Paulo: Perseu Abramo.

Goldschmidt, V. (1979). La teoria aristotelica della schiavitù e il suo metodo. Schirollo, L. (Org.) *Schiavitù antica e moderna*. Napoli: Guida.

Herédia, V. B. M. (1997). *Processo de industrialização da zona colonial italiana*: estudo do caso da primeira indústria têxtil do Nordeste do Estado do Rio Grande do Sul. Caxias do Sul: EDUCS.

Karasch, M. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*: 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras.

Lazzarotto, V. (1981). *Pobres construtores de riqueza*: absorção da mão-de-obra e expansão industrial na Metalúrgica Abramo Eberle, 1905-1970. Caxias do Sul: EdUCS.

Luna, F. V. (1981). *Minas Gerais: escravos e senhores*. uma análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804). São Paulo: IPE/USP.

Mandel, E. (1969). *Tratado de economía marxista.* Mexico: Era. Tomo 1.

Mandel, E. (1985). *O capitalismo tardio.* São Paulo: Nova Cultural.

Maestri, Mário. *Abdias do Nascimento*: Quilombola ou Capitão-do-Mato? Ensaios de interpretação marxista sobre a política racialista para o Brasil. 2 ed. Porto Alegre: FCM Editora, 2021.

Maestri, M. (2013). *Os Senhores do Litoral*: Conquista portuguesa e agonia tupinamba no litoral brasílico. Século 16. 3 ed. Porto Alegre: EdiUFRGS.

Dinucci, M. (1975). *La lotta di classe in Cina* 1949-1974. Milano: Mazzotta.

Martins de Sousa, J. (1998). *O cativeiro da terra.* 7 ed. ao Paulo: Hucitec.

Marx, K. & Engels, F. (1948). Manifesto do Partido Comunista. Recuperado: www.portalabel.org.br/images/pdfs/manifesto-comunista.pdf.

Marx, K. (2010). *Il capitale.* Roma: Newton.

Marx, K. *Contribuição à crítica da economia política.* 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Saunders, A.C. de C. M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal.* Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

Zurara, Gomes Eanes da. *Crónica de Guiné.* Segundo o ms. de Paris. Modernizada. Introdução, notas, novas considerações e glossário de. Barcelos: Civilização, 1973.

CAPÍTULO 20

Un fantasma que se repite. Los indígenas canarios como frontera espectral del pensamiento descolonial

Roberto Gil Hernández

Los fantasmas de los primitivos aparecen una y otra vez, como los fantasmas de todos los tiempos, reclamando justicia, interpelándonos para hacer algo en relación a los que fueron excluidos, marginados, expulsados. […]. Condenados a esa condición espectral, los fantasmas de los nativos han sido una genuina expresión de resistencia política e ideológica.

Fernando Estévez. *El guanche como fantasma moderno*

Un fantasma recorre el Atlántico: el fantasma de los guanches. Poco importa que este etnónimo, despojado de sus atributos espectrales, describa exclusivamente a la población indígena africana que habitó el Archipiélago Canario. La expansión mundial del capitalismo, si bien consuma la destrucción de muchas sociedades nativas con las que interactúa Europa, no borra por completo sus huellas. En otras palabras, seis siglos de marginación, explotación y aniquilación no han sido suficientes para el desvanecimiento de un universo cultural que aún encarna la alteridad negada por el Occidente moderno en África y América[166].

166 Popularmente conocidos como guanches, los indígenas o antiguos canarios habi-

En este texto trataré de exponer las razones por las que, pese a ello, los antiguos canarios han sido marginados de la experiencia descolonial. Para dar cuenta esta "no-presencia" sostendré que los guanches se han convertido en una *frontera espectral* para las formulaciones teóricas que constituyen la matriz de dicha perspectiva. Además, reivindicaré el valor que estas ánimas precoloniales tienen para desvelar la contingencia de las jerarquías raciales, de género, de clase y de conocimiento promovidas históricamente por la colonialidad.

Un fantasma que se repite

Como «algo que *retorna* […] bajo una apariencia fantasmal» (Benítez, 1998: p. 125). Así detalla Antonio Benítez Rojo el «sentimiento de culpa» que embarga a Fray Bartolomé de Las Casas cuando se refiere a la violencia y la esclavitud inherentes al proyecto imperial ibérico. De hecho, obras de este fraile castellano como *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), son pioneras en la enunciación de las «perdiciones de

tan el Archipiélago desde el primer milenio antes de Cristo hasta finales del siglo XV, fecha en que finaliza su conquista europea. El territorio está compuesto por ocho islas habitadas: El Hierro, Fuerteventura, Gran Canaria, La Gomera, Lanzarote, La Palma, Tenerife y La Graciosa. Se sitúa al costado Noroccidental del continente africano, pero políticamente forma parte del Reino de España y de la Unión Europea, al tiempo que mantiene importantes vínculos culturales con América Latina, en especial con el Caribe. En su Estatuto de Autonomía, las Islas son definidas como «un archipiélago atlántico» que posee la «vocación» de ser un «eslabón entre Europa, América y África» (BOE, 2018, p. 107646). Buena parte de mi vida ha transcurrido en Canarias, mi territorio de origen. Sin embargo, estas páginas la escribo desde Quito, donde resido en la actualidad.

ánimas y cuerpos infinitas» (Las Casas, 2011: p. 10) que ocasiona la conquista, al narrar la espectralización de las poblaciones premodernas que sucumben ante el colonialismo.

Las Casas, sin embargo, no solo contabiliza las muertes que comporta la presencia europea en América, especialmente en el Caribe. Hace lo propio en África, «esa otra espera colonial» (Epps, 2010: p. 121) que forma parte «del movimiento general de la civilización hacia occidente» (Hanke, 1951, I: p. LXXV, nota al pie). Esto significa que el dominico, como apunta Lewis Hanke, se da «cuenta de que el descubrimiento del Nuevo Mundo por Colón es solo una parte de la expansión de Europa» (1951, I: p. LXXV, nota al pie). De manera que, como este sugiere en *Brevísima relación de la destrucción de África* (1552), dicho continente, incluyendo en él al Archipiélago Canario, juega un papel cardinal en «el descubrimiento europeo […] de la variedad y la amplitud de la actividad y expresión humanas» (Abulafia, 2009: p. 5).

La inserción de África en esta representación triangular del desarrollo capitalista, «una idea relativamente nueva […] en la historiografía española» (Hanke, 1951, I: p. LXXV, nota al pie), convierte a Las Casas en protagonista de «un gesto involuntario de posmodernidad» (Benítez, 1998: p. 126). Al tomar en consideración la brutalidad padecida por «negros» y «guanches», el fraile extiende su defensa de «la conquista simbólica, pacífica» (Mezilas, 2015: p. 57) de los indígenas americanos a los nati-

vos africanos[167], de los que también se vale para cuestionar la esclavitud. Luego, lo que el «apóstol de los indios» hace constaren sus escritos no es solo el malestar que le producen sus vínculos con el colonialismo, sino también algunas claves que apuntan, por primera vez desde un punto de vista metropolitano, a la desmentida de su autoridad imperial.

En la historiografía al uso, que incluye los materiales utilizados por el pensamiento descolonial, la efeméride más utilizada para ilustrar el cambio de perspectiva de Las Casas coincide con un acontecimiento de gran relevancia: la Controversia de Valladolid (1550-1551). En ella, el sacerdote andaluz Juan Ginés de Sepúlveda rivaliza con el propio Las Casas por la definición delo que constituye la «dotación de humanidad» (Sepúlveda en Dumont, 2009: p. 311) de los indígenas americanos. Aunque, a decir verdad, «las cédulas reales en defensa de los indios […] aparecen con una antelación de unos veinte años en las cartas referidas a los habitantes de Lanzarote y La Gomera» , como asevera la historiadora canaria Vicenta Cortés, mientras que «la prohibición de su cautiverio y las órdenes para la liberación de los esclavizados las hallamos, con diez años de anticipo, en las […] conquistas de las islas de La Palma y Tenerife» (Cortés, 1970: p.

167 Como le sucede en un primer momento con las poblaciones subsaharianas del continente africano, Las Casas excluye deliberadamente de su defensa nativista a los musulmanes, a los que tacha de «infieles» (1989, p. 173). No obstante, también es cierto que en este mismo trabajo sostiene que, como a los «gentiles», a «ningún infiel, sea moro, alárabe, turco, tártaro o indio o de otra cualquiera especie, ley o secta que fuere, no se le puede ni es lícito al pueblo cristiano hacelle guerra» (1989: p. 253).

138)[168]. Por tanto, antes de que Las Casas cuestione la legitimidad de los colonizadores europeos para «inquietar, guerrear, matar y hacer esclavos a aquellos canarios» (Las Casas, 1989: p. 219), se puede afirmar que ya habían hecho lo mismo en el Archipiélago figuras como las del clérigo andaluz Juan de Frías, el evangelizador castellano Fray Miguel López de la Serna o el indígena isleño Bartolomé Hernando[169].

Estos episodios, tan poco conocidos, otorgan a los antiguos canarios un rol fundacional en la aparición del ideario de la anticonquista, un concepto acuñado, como se sabe, por Mary Louise Pratt para describir el nacimiento de una nueva «estrategia de representación» destinada a con-

168 A razón de su pluralidad temática, cronológica y espacial, la Gran Controversia puede datarse como un proceso que se extiende desde finales del siglo XV hasta mediados del XVI, situando su epicentro no solo en ciudades como Coímbra y Salamanca, además de Valladolid, sino también en emplazamientos no europeos como Santo Domingo, Chiapas o Gran Canaria (Véase más en Gil, 2019: pp. 67-74).

169 Juan de Frías y Fray Miguel López de la Serna han sido exaltados en la historiografía canaria como protectores y evangelizadores de sus indígenas, mientras que Bartolomé Hernando, natural de La Gomera, destaca en las labores de defensa de sus coterráneos ante la Corona. Sobre el rol cumplido por personajes históricos como este último, Felipe Fernández-Armesto relata que «un gran número de indígenas lograron ocupar puestos de aparente prestigio y empleaban parte de sus recursos para comprar la libertad de compatriotas esclavos o para contratar abogados que dirigían instancias a los monarcas en nombre de indígenas capturados injustamente. Casi la mitad de las referencias a esclavos específicamente indígenas en los archivos notariales de Tenerife en los años 1507-1511 parece tener relación con tales transacciones» (véase más en Fernández-Armesto, 1997: p. 77).

solidar la «autoridad urbana, culta y masculina» de las élites europeas en el mundo colonial. De ello resulta una visión «utópica e inocente» (2010, p. 35: 85) no solo de culturas premodernas como la guanche, sino también del contexto que propicia su desaparición. En último término, este cambio de paradigma responde al deseo de consolidar la hegemonía mundial del Viejo Occidente, pero ahora lejos de las «articulaciones francamente imperiales de la conquista: conversión religiosa, apropiación territorial y esclavitud» (2010: p. 85). De modo que, bajo el sino de la anticonquista se promueve un ejercicio epistémico que modifica «el punto de vista del invasor» (2010: p. 34) para dar continuidad a su supremacía a través de «la vigilancia territorial, la apropiación de recursos y el control administrativo» (2010: p. 85)[170].

Vista así, la anticonquista de los guanches posibilita la emergencia de estilos coloniales con la cualidad de no desfigurar los patrones de poder, del saber y del ser impuestos por la colonialidad. No en vano, esta última categoría explicita, como asegura el politólogo estadounidense Cedric J. Robinson, la manera en que se produce la «justificación lógica de la dominación, la explotación o el exterminio de los no europeos» bajo las pulsiones del «capitalismo racial» (Robinson, 2018: p. 50), el cual, como su propio nombre indica, establece una «clasificación de la población

170 Entiendo que el género cronístico de la anticonquista hace acto de presencia en el mundo hispano con la Gran Controversia, esto es, mucho antes de que sea sustituida la hegemonía imperial ibérica por la británica y la francesa, a las cuales alude Pratt como señal del declive de la metafísica cristiana frente a la experiencia como eje del conocimiento occidental (véase más en Gil, 2019: p. 79).

del mundo según la idea de raza» (Quijano, 2014: p. 611). Eso sí, ello no significa que este deje de interseccionar con otros «ámbitos básicos de la existencia humana» como el «sexo», el «trabajo», la «autoridad colectiva» o la «subjetividad/intersubjetividad» (Quijano, 2002: p. 58).

Por lo anterior no deben confundirse los propósitos de las narrativas de la anticonquista con los fines de la experiencia descolonial, por más que sus respectivas génesis tengan aspectos comunes. En efecto, la última de estas modalidades está en deuda con la primera, pues, de no ser por la denuncia primigenia que el indigenismo lascasiano realiza de la esclavitud colonial y sus fuentes de legitimación, sería impensable la emergencia, siglos después, de un «pensamiento «otro» que propugne la descolonización del «conocimiento «universal» de Occidente» (Walsh, 2007: pp. 52, 51). Es más, el rechazo que el ideario de la anticonquista mantiene ante la espectralización desociedades como la guanche difiere de los presupuestos del pensamiento descolonial que propugna, en su lugar, el establecimiento de espacios inéditos de «traducción intercultural» desde los que luchar «contra el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado y por la justicia social […] y cognitiva» (Sousa, 2017: pp. 263-264). Como resultado de ello, lo propicia la emergencia de «otras historias y otras voces disonantes, incluso disidentes: mujeres, colonizados, minorías, portadores de sexualidades vigiladas, etc.» (Bhabha, 2002: p. 21). El problema radica, sin embargo, en que en este inventario de subalternidades aún no figuran las «historias de los que desaparecieron, pero siguen de alguna forma entre nosotros», es decir, las «historias de fantasmas» (Estévez, 2015: p. 187).

Para medir el influjo social de esta ausencia recurrente, Jacques Derrida acuña en *Espectros de Marx* (1993) el concepto de *fantología*, un término dispuesto no solo a «hablar *del* fantasma» sino también a interactuar «*con* él» (2012: p. 12). Su utilidad consiste en significar aquello que «no es ni sustancia ni esencia ni existencia» y que, por tanto, «no está nunca presente como tal» (2012: p. 12), aplicando a su inexistencia un «exorcismo del ser» que no pretende «ahuyentar a los fantasmas», sino «hacerles justicia» (2012: p. 195)[171]. La fantología, pues, no es otra cosa que una «ontología asediada por fantasmas» (2012: p. 24, nota al pie) cuya «no-existencia», cuando se manifiesta, resulta ser siempre «más dilatada y más fuerte que una ontología» (Peretti, 2003: p. 29)[172].

En suma, al referirme a los guanches como a *un fantasma que se repite*, pretendo incluir su dimensión fantológica en la definición cardinal del escenario atlántico que Benítez Rojo formula en *La isla que se repite*

171 Sin embargo, no se sabe ni se puede saber a «ciencia cierta» lo que es un fantasma, «no por ignorancia, sino porque ese no-objeto, ese presente no presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber. Al menos no de lo que se cree saber bajo el nombre de saber. No se sabe si está vivo o muerto. [… El espectro] viene a desafiar tanto a la semántica como a la ontología, tanto al psicoanálisis como a la filosofía» (Derrida, 2012: p. 20).

172 Derrida articula este concepto bajo la influencia, sin duda, de la obra de Jacques Lacan, quien estima que «el fantasma, en su uso fundamental, es aquello por lo cual el sujeto se sostiene a nivel de su deseo» (Lacan, 2013, II: p. 606), además de establecer que este también «provee una respuesta al enigma del deseo del Otro» (Lacan en Žižek, 2010: p. 56).

(1998). En dicho ensayo la convergencia de elementos procedentes de África, América y Europa sobre suelo caribeño es concebida como un «conjunto discontinuo» de «regularidades dinámicas» (1998: p. 16), esto es, como un «meta-archipiélago cultural sin centro ni límites» cuya «condición de flujo» implica que muchas de sus particularidades históricas «se repitan incesantemente» (1998: p. 24, 46). Pues bien, haciendo míos estos planteamientos sostengo que los espectros de los indígenas canarios también se repiten, pese a haber despertado hasta ahora escaso interés para el pensamiento descolonial. No obstante, aún hay tiempo para evidenciar el papel paradigmático que han jugado unos fantasmas que, por esta misma condición, siempre han estado ahí: «aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén» (Derrida, 2012: p. 196).

Una frontera espectral

José de Viera y Clavijo comienza sus *Noticias de la Historia General de las Islas de Canaria* (1772) con una sentencia contundente: «estas islas pertenecen al África» (2016: I, p. 163), una declaración que contradice abiertamente a quienes, aún en el siglo XVIII, conciben el Archipiélago como «una región de la América» (2016: I, p. 164)[173]. Sin embargo, dicho aserto

173 Es el propio Viera quien anota que «este modo de pensar», aunque «se halle tan desautorizado», se ampara en «una tradición muy antigua», pues, desde que las Islas «eran conocidas con el nombre de Afortunadas […] fueron consideradas como una tierra de Indias». Para corroborar esta tesis Viera recurre a la tradición clásica, pero también a obras modernas como, por ejemplo, *Orígen de los indios de el Nuevo Mundo e Indias Occiden-*

no puede entenderse simplemente como muestra de su adhesión al patrón empirista de la Ilustración. Esta afirmación revela también la forma en que el historiador canario percibe el papel que cumplen las Islas dentro del sistema mundial capitalista. De esta suerte, Viera ejemplifica el punto de vista de la burguesía criolla que encarna el poder y el saber en el territorio, al teorizar de manera acrítica el hecho de que estas, debido a «su posición geográfica y su naturaleza privilegiada», se hayan convertido en «objeto de la codicia de los grandes poderes de Occidente» (Bosch, 2009: p. 61).

Juan Bosch sostiene que esta «fuerza de atracción» que ejercen determinadas periferias sobre las metrópolis ha convertido a algunos de estos espacios coloniales en una *frontera imperial*. Con este término el historiador dominicano alude al escenario en que se concretan los límites de los grandes imperios, incluido su orden socioeconómico, político y cultural. Por desgracia, el esfuerzo de Bosch se ciñe únicamente al devenir descrito por el Caribe bajo la «fuerza histórica» del «imperialismo» (2009: p. 70) y no evalúa el peso que estas luchas entre potencias tienen en «otros Caribes» (Maglia, 2016: pp. 285)[174]. Tal es

tales (1606) y *Predicación del Evangelio en el nuevo Mundo* (1625), de Fray Gregorio García, además de *Vida do Veneravel Padre Ioseph de Anchieta* (1672), de Simón de Vasconcellos (véase más en Viera, 2016: pp. 163-164).

174 La filóloga colombiana Graciela Maglia habla de «otros Caribes» para realzar las intersecciones no exploradas en dicha región, en especial las que se extienden a las zonas continentales de Suramérica, Centroamérica y Norteamérica. Con el mismo interés invoco aquí este término, solo que, con la finalidad de poner en valor ahora los vínculos que también conectan el Caribe con Canarias (véase más en Maglia, 2016: pp. 285-288).

el caso del Archipiélago Canario, un territorio cuyo asiento ha sido históricamente objeto de disputa entre «dos o más imperios» (Bosch, 2009: p. 70)[175].

Viera es consciente de estas fricciones entre potencias y trata de sacarles partido enalteciendo aquello que, a su juicio, constituye el lado «bueno» de la colonización: el establecimiento de «la agricultura, las manufacturas, el comercio, la navegación y la policía», enumeradas en su obra como «artes de la paz» (2016: I. p. 296). Por este motivo se afana en rebautizarlas Islas como la «llave maestra del océano» (2016: I, p. 26) y combate enfáticamente a quienes todavía las tildan de «Indias Canarias» (2016: I, p. 165), oponiendo a esa lectura exclusivamente occidentalista de su realidad, las ventajas de su ubicación «a la vista del África», así como su cercanía con «las Indias orientales» (2016: I, p. 30). Sin embargo, este intento ambivalente de «orientalizar» al Archipiélago junto al continente africano, como si ambos

175 A causa de estas contiendas ponen rumbo a Canarias agentes «de las más diversas nacionalidades […] para labrarse sus respectivos imperios coloniales» (Rumeu, 1947, I: p. X, XIII). De hecho, la condición de las Islas como «escala de primer orden en el Atlántico» (Millares *et al.,* 2011, p. 176), igual que explica la arribada de Fray Alonso de Espinosa en el siglo XVI (Cioranescu en Espinosa, 1980, pp. VII-XXXVIII), la creación de la *Canary Company* en el XVII (Lobo, 1995, II, p. 145) y el ataque del almirante Horacio Nelson a Santa Cruz de Tenerife en el XVIII (Rumeu, 1947, III, pp. 773-942), hace lo propio con las investigaciones de Alexander von Humboldt en el XIX (González, 2009, pp. 64-73), la presencia de submarinos armados durante la II Guerra Mundial en el XX (Díaz, 2018, pp. 1-17) y de efectivos militares de la OTAN en la actualidad (Garí, 2013, p. 13).

pudieran concebirse como «un mundo diferente de Occidente» (Said, 2007: p. 34), no es el primero ni el único[176].

La ambigüedad con que Viera retrata a Canarias reitera el sentimiento de culpa con que las narrativas de la anticonquista convocan a los fantasmas guanches, haciendo oscilar su imprecisa apariencia como su prosa hace «fluctuar» a las Islas de Occidente a Oriente. No resulta extraño, entonces, que el historiador acepte la vaguedad espectral de tales poblaciones al situar sus orígenes, indistintamente, entre los «descendientes de Jafet» (2016: II, p. 50), «las reliquias de la nación Atlántida» (2016: I, p. 321) y «los africanos de la Berbería occidental» (2016: I, p. 313), amén de otras sociedades «originarias de África», como «los egipcios», de los que estos habrían heredado «el arte de los embalsamamientos» (2016: I, p. 373).

Durante el siglo XIX la tradición indigenista canaria se vincula al positivismo. Así se sofistica, pero no desaparece la indefinición fantasma-

176 El orientalismo debe entenderse, siguiendo a Edward Said, como «un modo de discurso» que define, al interior de la tradición cultural europea, ese vasto e impreciso escenario geopolítico que conforma «el Oriente» (Said, 2007, p. 20), aunque en el caso de España, como puntualiza la historiadora Aurora Rivière Gómez, incumbe a los «estudios árabes y hebreos» (2000, p. 13). Para el mismo contexto, el también historiador Víctor Morales Lezcano, más pragmático, prefiere hablar de africanismo, el cual detalla como resultado de la «voluntad de estudio y reconocimiento del vecino continente con vistas a intervenir» (1988, p. 18), Por otro lado, se denomina occidentalismo a la concepción del avance colonial europeo hacia América y una parte de África durante el Renacimiento como si ambos continentes formaran parte de Occidente (Véase más en Mignolo, 2003, p. 121).

górica que envuelve a sus naturales, como se constata en los *Ensayos sobre las Islas Afortunadas y la Antigua Atlántida* (1803), del investigador francés Jean Baptiste Bory de Saint-Vincent. Este trabajo certifica, por primera vez desde el punto de vista de la historia natural, que existe la misma «identidad de origen entre los antiguos canarios y los europeos» (2005: p. 320). Aunque no es hasta la aparición de *Antigüedades Canarias* (1879), de su coterráneo Sabin Berthelot, que se constata dicho extremo desde el punto de vista de la antropología física. Es más, lo que este etnólogo asevera es que los antiguos habitantes de Canarias son descendientes de las «poblaciones blancas» de África, los bereberes o imazighen, concebidos entonces como «los representantes de la raza ibérica o celtibérica en el África septentrional» (Berthelot, 1980: p. 75-76)[177].

Estos acontecimientos marcan la irrupción en el Archipiélago de la raciología francesa, que impregna rápidamente sus principales círculos académicos. De este modo se intensifica la obsesión de no pocos investigadores por explicar la suerte de las razas de origen europeo en el

177 Otros colectivos racializados que también sufren el colonialismo europeo en el Norte de África como, por ejemplo, los «árabes», ven contrapuesta su imagen en términos peyorativos a la de los bereberes o imazighen. Según Berthelot, las características físicas y culturales de estos últimos los hacen más proclives a los progresos de la civilización que los primeros, un planteamiento que coincide con el hecho de que, durante la colonización los bereberes manifiesten más rasgos en común con los europeos que los árabes, como su forma de vida sedentaria, su carácter monógamo o sus resistencias a adoptar el Islam. Fernando Estévez denomina este fenómeno, claramente impregnado de colonialidad, como «la dicotomía árabe-bereber» (2008: pp. 147-148).

Norte de África, razón por la cual los indígenas canarios se convierten en la «piedra angular» del racismo científico en la región. Así lo atestiguan, entre otros, el antropólogo insular Gregorio Chil y Naranjo en *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias* (1876; 1880; 1989); el historiador, también isleño, Agustín Millares Torres en *Historia General de las Islas Canarias* (1881) y el etnólogo francés René Verneau en *Cinco años de estancia en las Islas Canarias* (1890). Hay que advertir, no obstante, que este último admite la presencia, «junto a los guanches», de «numerosos semitas» cuya «fisonomía debía parecerse singularmente a la de los árabes actuales de Argelia» (1981: p. 27).

Como reacción ante estos preceptos imperialistas, publicaciones como *Los germanos en las Islas Canarias* (1886), *La Isla de Tenerife* (1896), *Sobre una colección de calaveras canarias* (1896) y *Estudios antropológicos sobre Tenerife* (1926), firmadas respectivamente por los antropólogos alemanes Franz von Löher, Hans Meyer, Felix von Luschan y Eugen Fischer, sellan la aparición de una corriente de pensamiento alternativa a la del colonialismo antropológico francés en el Archipiélago. Se trata de la escuela raciológica germana, que invita a pensar la ausencia espectral de los guanches desde un plano que, si bien reproduce los planteamientos imperialistas realizados hasta entonces por la antropología física en las Islas, también cuestiona algunas de sus conclusiones. En lo que concierne, por ejemplo, a la progenie de sus primeros pobladores, estos investigadores no niegan la estirpe íbero-celta de los guanches, pero admiten la posibilidad de que los mismos puedan

estar emparentados con la raza aria e incluso con otros tipos raciales como el hamita o el armenoide[178].

Por su parte, el general y etnólogo francés Luis León César Faidherbe, el científico alemán Frédéric Falkenburger y el antropólogo norteamericano Earnest Albert Hooton detectan, entre los restos humanos de los antiguos isleños, «elementos cruzados» pertenecientes a «los negros wólofs» (Faidherbe, 1874, p. 92-93), lo cual los lleva a aceptar que una parte de estos indígenas posee una ascendencia «camítico-negroide» (Hooton, 1970: p. 23). Mientras que es posible datar también el surgimiento de una lectura del pasado de Canarias decidida a corroborar los principios ideológicos de la dictadura franquista. De forma que arqueólogos oficialistas como José Pérez de Barradas, Julio Martínez Santa-Olalla y Sebastián Jiménez Sánchez aseguran que «los antiguos canarios y los íberos tuvieron una unidad de origen que se traduce en una unidad de destino del Archipiélago y La Península hacia la España Imperial» (Pérez, 1939: p. 1).

Los guanches, pues, han sido protagonistas de abundantes estudios acerca del «enigma» de su linaje. Paradigmas como el raciológico han sido de uso común entre los emisarios de modalidades de saber cuya meta

178 Tal como comenta el arqueólogo isleño José Farrujia de la Rosa, «en la Alemania nazi de los años treinta y primeros cuarenta se generó un pensamiento arqueológico que fue ampliamente utilizado por el aparato estatal para justificar objetivos racistas y territoriales. […] El contexto descrito y la orientación política observada en los trabajos antropológicos de Fischer explican, sobremanera, que su aportación guarde una estrecha relación con la labor desarrollada a finales del siglo precedente por sus compatriotas Franz von Löher, Hans Meyer y Felix von Luschan» (2003: pp. 709, 710).

también se repite al afianzar su colonialidad. Ahora bien, para entender las razones por las que «los indígenas canarios pasaron de ser los descendientes de Noé a convertirse en los supervivientes de la Atlántida», emparentados «con egipcios, celtas, íberos, vándalos, armenios» ,etc., para terminar convertidos, durante el franquismo, en los «representantes insulares de las culturas Ibero-mauritana e Ibero-sahariana» (Farrujia, 2007: 22), es necesario discutir los criterios por los que se han regido estos relatos y sus vínculos con el imperialismo moderno.

La experiencia descolonial ha sido pionera en el logro de dicho objetivo, al abogar por la aparición de nuevos espacios de saber en los que es posible disentir de los «sistemas ya establecidos de pensamiento eurocéntrico» (Escobar, 2003: p. 70). De hecho, quienes han promovido la «inflexión decolonial» (Rojas y Restrepo, 2010: p.13) también han contribuido a que se produzca un «desprendimiento epistémico» que impugna las «retóricas de la modernidad y su imaginario imperial» (Mignolo, 2007: pp. 29-30). Con ello han hecho posible el surgimiento de una nueva concepción de la expansión mundial del capitalismo, enfatizando sus consecuencias en escenarios locales históricamente relegados, como son los casos de no pocas regiones de África, América Latina y el Caribe. Con todo, la práctica totalidad de estas aproximaciones poco o nada refieren acerca de la función que cumple en dicho escenario un territorio determinante para el avance de la colonialidad como es Canarias.

Eugenio Padorno ha sido uno de los primeros autores en notar esta llamativa ausencia en la genealogía del pensamiento descolonial. Según

el poeta y filólogo isleño, dicho «lapsus» demuestra las dificultades a las que esta experiencia emancipadora se enfrenta en sus esfuerzos por descolonizar el conocimiento. Y para acreditarlo pone como ejemplo una obra cardinal en el desarrollo este proyecto crítico: *El encubrimiento del otro* (1994), de Enrique Dussel.

A partir de este texto, Padorno cuestiona una de las ideas más repetidas por pensadores descoloniales como Walter Mignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez. Todos ellos siguen los pasos de Dussel al caracterizar «el periodo que en el Nuevo Mundo se extiende, entre 1492 y 1636 […], como el primer momento de la constitución histórica de la Modernidad» (Padorno, 2006: p. 104). Sin embargo, al insistir en dicha tesis, estos autores sitúan «la originaria «experiencia» moderna «de construir al Otro» (2006: p. 104) en torno a procesos históricos como la colonización americana y el esclavismo en el continente africano, ignorando el impacto de la colonialidad en Canarias como espacio «físico» y «simbólico «intermedio» en el que «Europa y las Américas, y también África […] convergen» (Merediz, 2004: p. 5).

Por esta razón, al culminar su análisis sobre la incidencia del pensamiento descolonial en el Archipiélago, Padorno reclama la necesidad de reflexionar sobre el lugar de la sociedad guanche en el proceso de desacumulación que supone el capitalismo lejos de las fronteras de Occidente. Es más, para el autor de *Vueltas y revueltas en el laberinto* (2006) resulta crucial «rectificar en Dussel el dato de que no es América Latina la «primera periferia de la Europa Moderna», sino que es Canarias, «por exacta

cronología histórica», donde «verdaderamente se inicia el *proceso constitutivo de modernización*» (Padorno, 2006: p. 104-105). Asimismo, en lo que no repara Padorno es en la relación que guarda la naturaleza fantológica de los indígenas canarios con su ausencia en estos espacios de reflexión.

Sobre este asunto es de nuevo Derrida quien proclama que «el porvenir solo puede ser de los fantasmas» y también «el pasado» (2012: p. 50). Lo hace para poner de relieve el desafío inherente que supone toda fantología, concluyendo que la misma es resultado de una «impaciente y nostálgica espera de redención», de un insatisfecho «deseo de justicia» (2012: pp. 154, 195). No en vano, para explicar las razones de la exclusión de los antiguos canarios del pensamiento descolonial es necesario enfatizar primero, junto a la caracterización de las Islas como frontera imperial, la inconcreción con que estos han sido descritos por la tradición indigenista insular. En otras palabras, si los fantasmas de los guanches son los «espíritus del pasado» y, a la vez, «siempre están por aparecer» (Derrida, 2012: p. 115), ello se debe a que su figura incierta escenifica un límite para el conocimiento moderno y también para aquel que promueve su descolonización.

Por todo lo anterior, enunció aquí el «no-ser» de los guanches para la opción descolonial como una *frontera espectral*. Un concepto que no puede explicarse sin atender primero a las tensiones que han originado en el Archipiélago, no solo la colisión de distintos intereses imperiales, sino también la incapacidad de sus emisarios para articular una «imagen total» de dicha sociedad, es decir, no fantasmal. Así pues, debo afirmar que cuanto

se sabe acerca de estos naturales es producto de la contingencia que los distintos representantes de la colonialidad han experimentado en las Islas al definir no solo los orígenes de los indígenas canarios, sino también sus hábitos, recursos y conocimientos.

En resumen, que los guanches actúen a modo de frontera espectral del pensamiento descolonial denota, como afirma Fernando Estévez, la existencia de algo más que «un problema arqueológico, antropológico o, en cualquier caso, meramente académico» (Estévez, 2015: p. 205). Y es que, «la determinación de los orígenes de los indígenas canarios», prosigue el antropólogo isleño, se ha visto acompañada «siempre de las ideologías de legitimación de la conquista y colonización de las Islas» (2015: p. 205). No obstante, si al proyecto descolonial le corresponde la labor de denunciar las asimetrías de poder y del saber engendradas por el capitalismo, también debe ser asunto suyo la incidencia de esos *otros* que, pese a no estar ya «entre nosotros», aún encarnan la justicia «ahí donde la justicia no está» (Derrida, 2012: p. 12).

Un desafío a la colonialidad

Al desembarcar por primera vez en el Archipiélago de las Lucayas —hoy denominado Bahamas—, Colón se ve envuelto en un episodio espectral. Para describir a la sociedad nativa que lo recibe en la isla de Guanahani, el almirante recurre a la imprecisa apariencia de los guanches. En su *Diario de abordo* (1492) afirma que los taínos «son de la color de los canarios, ni negros ni blancos» (Colón, 2006: p. 92), lo

que convierte la efigie fantasmal de los nativos insulares en el primer marco comparativo de escala atlántica habilitado para reproducir las jerarquías de la colonialidad.

> Además de la raza, la colonialidad se sostiene, como he dicho, en otros patrones que también se repiten para consolidar la hegemonía de Occidente. Me refiero, por ejemplo, a la clasificación de la población del mundo en base a su género, su clase o sus formas de conocimiento, los cuales sirven para legitimar el «dimorfismo biológico» generado por «la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales» (Lugones, 2008: p. 78), la «división étnica del trabajo» (Castro-Gómez, 2005: p. 55) y «las «no relaciones» de la modernidad occidental con las culturas no occidentales (Sousa, 2017: p. 263).

El pensamiento decolonial aborda la intersección de estos elementos como una de las causas principales de la crisis ontológica que afecta al mundo colonial, provocada por los sucesivos intentos de «manipulación totalitaria de lo universal» (Stanislas, 2004: p. 60) en que se ha sostenido la supremacía de Europa en tales espacios. Esto explica que, desde la conquista de Canarias, su tradición indigenista se haya visto afectada por un mismo imperativo semiótico: «conocer para dominar» (Escobar, 1996: p. 383). De hecho, la mayoría de análisis que se centran en su etapa precolonial padecen la misma incapacidad para ofrecer una imagen nítida de sus antiguos habitantes, lo que confirma la destreza de su población nativa para hacerse visible como frontera espectral.

Así sucede con las representaciones «engenerizadas» de las indígenas canarias que aparecen en las primeras crónicas de su conquista. En ellas, las guanchas son destacadas lo mismo por su «hermosura» (López, 1978: p 333) y feminidad, expresada en su suficiencia para criar «muchos niños […] agraciados» (*Le Canarien*, 2006: I, pp. 135-136), que son tachadas como seres «asquerosos» (Boccaccio; Zurara; Da'ca da Mosto; *et al.*, 1998: p. 52), «apetecidos» (Arias, 1986: p. 261) e «infames» (Sedeño, 1978: p. 365). Aunque estos roles de género, especialmente en los casos particulares de indígenas célebres, conviven con otros estereotipos que también reafirman la supremacía del orden patriarcal. Este es el caso de los tópicos atribuidos a «la fatídica Tibiabín», capaz de persuadir a «los isleños» para que «no hicieran mucha defensa y que se dejaran bautizar» (Torriani, 1999: p. 25). Mientras que, otras nativas notables como «Guayanfanta» donde sobresalen es en el campo de batalla contra «los cristianos», adquiriendo por ello «fama de varoniles» (Abreu, 1977: p. 279)[179].

179 Los guanches tampoco escapan a esta ambigüedad al ser ensalzados, unas veces, por su carácter «verídico y noble» (Torriani, 1999: p. 141), su parecido con las poblaciones europeas en virtud de su piel «blanca y […] cauello rubio» (Sedeño, 1978: p. 364) y su carácter «poco sensual» (López 1978: p. 316). A la vez que en otras ocasiones son acusados, directamente, de ser «perros traidores» (Sedeño, 1978: p. 365) y «sarracenos» (*Le Canarien*, I, 2006: p. 115), capaces de tener «relación […] con cualquier mujer, con excepción de la madre» (Torriani, 1999: p. 235) (Véase más en Gil, 2019: pp. 46-64). Esta vaga descripción del papel de los hombres en la sociedad colonial canaria recién instituida, recuerda a la «devaluación» con que la filósofa Angela Davis se refiere, a propósito de la sociedad esclavista estadounidense, a «la división del trabajo entre los sexos» (véase más en Davis, 2005: p. 25).

En lo referente a la estructura social y económica de dichas poblaciones, las narraciones más antiguas que se conservan sobre sus usos y costumbres se muestran igualmente falibles. No en balde, a la vez que subrayan el carácter «salvaje» de los guanches y su escasa socialización, resumible al hecho de que estos poseían «Reyes», «auía entre ellos nobles y villanos» y «juezes que administraban justicia, y mandaban asotar al que lo merecía» (*Lacunense*, 1978: p. 223), no dudan en ratificar que «las islas no son ricas» (Boccaccio; Zurara; Da'ca da Mosto; *et al.*, 1998, p. 37). Así, tras ser descritas como un territorio «pedregoso, selvoso y abundante en cabras y otro ganado», se asevera que sus habitantes no conocen el «oro y plata», minerales preciosos que «nunca habían visto ni tenido» (Boccaccio; Zurara; Da'ca da Mosto; *et al.*, 1998: pp. 34, 37). Algo similar a lo que ocurre cuando estos son evaluados por sus conocimientos, impulsando a algunos cronistas a catalogarlos de «prudentes, estudiosos, animosos» y capaces de «apreciar la religión, la nobleza y la castidad» (Torriani, 1999: p. 62). No obstante, la mayoría de las veces lo que se certifica es que estos naturales «no tienen fe ni conocen a Dios, sino que unos adoran al sol, otros a la luna y otros a los planetas, teniendo nuevas fantasías de idolatría» (Boccaccio; Zurara; Ca'da Mosto; *et al.*, 1998: p. 71).

La subalternidad a la que son condenados los antiguos canarios se reproduce en otros muchos relatos que, con el paso del tiempo, prologan en las Islas la «diferencia colonial» (Mignolo, 2003: p. 39). En el siglo XVII el poeta insular Antonio de Viana detalla en *Antigüedades de las Islas Afortunadas de la Gran Canaria* (1604), la «gentileza» de la líder nativa Gua-

cimara en términos que anteceden al «género *queer*» al afirmar que «en su concepción obró natura, / de declinar al masculino género, / que dello daba verdadero indicio, […]/más por falta del calor innato / quedóse femenina en grado altivo» (1991: I, pp. 167, 168). Tiempo después, en el siglo XIX, el escritor andaluz Carlos Pizarroso y Belmonte insiste en su precolonialismo en *Los aborígenes de Canarias* (1880), donde estos son referidos como seres «pobres y aislados, frugales, fáciles de contentar en sus gustos» y «degenerados» (1880: p. 97-98). Todavía en el siglo XX, el arqueólogo insular Luis Diego Cusco y lamenta en *Los guanches: vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife* (1968), que «el hombre inaugure su vida en el archipiélago con el silencio», a pesar de que «el conocimiento que el guanche tiene de la tierra que pisa» puede considerarse fruto de un «dominio casi científico de la geografía» (1968: pp. 28, 201, 179), dando forma a una visión utópica y precapitalista de estos indígenas que tampoco ha dejado de repetirse.

Los estudios genéticos más recientes también refuerzan la presencia de estos patrones disímiles en torno a la imagen espectral de los guanches. En *Los guanches: una historia bioantropológica* (2009), la bióloga Mercedes Martín Oval y el médico Conrado Rodríguez Martín, ambos isleños, compilan los avances que sus disciplinas han realizado en el Archipiélago manifestando su profundo rechazo al discurso científico de la raza. Sin embargo, puede especularse con la posibilidad de que su condena no signifique un abandono definitivo de la colonialidad que ha caracterizado a la tradición indigenista en que se enmarcan. Así lo

demuestra el hecho de que, a través del «estudio las manifestaciones morfológicas en que se traduce la información contenida en los genes» (2009, p. 66), Martín y Rodríguez insistan en clasificar a los antiguos canarios a partir de marcadores como el color de su piel, su morfología ósea, su demografía, su procedencia o su grado de pervivencia en la actualidad, reproduciendo con ello algunas de las taxonomías raciales más socorridas de los últimos siglos desde un punto de vista que raya en el «determinismo genético» (Haraway, 2004: p. 79). No en vano, las últimas investigaciones al respecto ahondan en este asunto al estimar «la supervivencia de linajes nativos» en el Archipiélago a partir de «las frecuencias de los haplogrupos del ADN mitocondrial» en un «55,9 % de la población canaria moderna», y ello a pesar de que existe «una distribución asimétrica entre linajes maternos y paternos» y que «los resultados dentro de las Islas son variables» (Fregel; Ordóñez; Santana-Cabrera; *et al.*, 2019: p. 11)[180].

180 A este respecto, me posiciono junto a Donna Haraway cuando sostiene que el recurso a los genes como categoría histórica, en tanto que edifica nuevas jerarquías sociales, puede resultar perverso. La principal distinción entre estos nuevos estudios y los que les precedieron, estriba en que ahora las particularidades que definen a nuestra especie no son reductibles únicamente a las características físicas de «un organismo de carne y hueso», como sucedía con el paradigma científico de la raza, sino que estas también pueden sintetizarse en una base de datos, convertida, por mor del avance de la tecnociencia, en «objeto de práctica y conocimiento» (Haraway, 2004: p. 280). En síntesis, los estudios genéticos sobre cualquier sociedad humana entrañan riesgos, pues su aplicación representa «un nodo de acción duradera» (Haraway, 2004: p. 168) al que se convoca a no pocos actores para volver a catalogar científicamente a la humanidad.

Solo unos pocos autores canarios se han atrevido a reflexionar sobre las desinencias coloniales que aún circundan el Archipiélago, atribuyendo a los espectros de sus naturales la significación misma de la justicia. Este es el caso de activistas políticos como Secundino Delgado, Felipe Gómez Wangüemert y José Cabrera Díaz, quienes, entre finales del siglo XIX y principios del XX, publican con regularidad en la revista americana *El Guanche* (1897-1898; 1924-1925)[181]. En ella los tres comparten con la antropología física la voluntad de representar a las clases populares del Archipiélago y, más concretamente a su campesinado, como «segundos guanches» (Delgado, 2006: p. 169, 170), dando cierta continuidad a un ejercicio de sobreidentificación racial que se extiende, con altibajos, hasta la segunda mitad del siglo XX, alimentado por el proceso de descolonización africana[182]. A su vez, destaca en este breve listado el psicólo-

181 El historiador canario Manuel de Paz recala en esta rama anticolonial del indigenismo canario forjado en la diáspora isleña radicada en Cuba y Venezuela, apelando a la noción fantasmática del «guanche simbólico» como categoría fundamental para entender la construcción de la identidad nacional del Archipiélago. Por su parte, la filósofa insular Larisa Pérez Flores se refiere, con ademán descolonial, a este mismo ejercicio como resultado de la articulación del mito del «buen salvaje» para combatir en las Islas el desamparo de la colonialidad (véase más en Paz, 2007: pp. 167-214 y Pérez, 2019: pp. 1-19).

182 Dice Domingo GaríHayek que «las masivas independencias africanas […] cobran un impulso fabuloso en el año 1960», modificando «las relaciones políticas internacionales y con ello la geopolítica global» (2013: p. 17). En ese contexto, asegura el historiador isleño, surgen grupos armados como el Movimiento por la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario (1964-1979), que aprovecha la coyuntura para

go insular Manuel Alemán, quien sostiene en *Psicología del hombre canario* (1980), su deseo de que la «comprensión dialéctica […] de la historia de Canarias» haga «emerger en el inconsciente colectivo […] las referencias a nuestro pasado indígena» (Alemán, 2006: pp. 79, 85). Y también lo hace el filólogo canario Áfriko Amasikcuando asevera que «toda la historiografía canaria», incluido cuanto sabemos de la «cultura de los canarios precoloniales», debe ser considerada «al revés de cómo se ha venido haciendo hasta hoy» si se quiere dejar atrás el «patrón historiológico» de su «escritura oligocrática difusionista, discontinua y colonialista» (Amasik, 1985: p. 83).

Como se puede observar, la falta de compacidad ontológica de la que ha adolecido el indigenismo canario a lo largo de la modernidad ha sido determinante para la espectralización de los guanches. Me atrevería a decir, incluso, que las tensiones derivadas de los sucesivos intentos por delimitar su universo precolonial desde la antropología, la historia, las ciencias naturales, la literatura o la arqueología, además de verse envueltos «en una guerra de cifras, citas y suposiciones» (Estévez, 1987: p. 95), también pueden interpretarse como *un desafío a la colonialidad*. Ello en la medida en que sus clasificaciones de la población de las Islas en base a su raza, género, clase social, conocimientos y, ahora también, sus genes, no

abanderar las demandas anticoloniales de una parte de la población del Archipiélago, obligando a España a desplegar en el continente y ante la Organización de las Naciones Unidas una intensa actividad diplomática y securitaria (véase más en Garí, 1992: p. 113-168).

han servido para acotar de un modo estable y duradero cuanto se sabe acerca de los antiguos insulares. Es más, pese al potencial que condensan algunos de los materiales citados para enjuiciar críticamente el pasado colonial del Archipiélago, ninguno de sus autores figura todavía en las genealogías del pensamiento descolonial.

Para explicar esta «anomalía» es preciso notar la pervivencia de ciertas dinámicas coloniales en muchas de las instituciones socioeconómicas, políticas y culturales del Archipiélago. Las Islas poseen en la actualidad el doble estatus de Comunidad Autónoma del Reino de España y de Región Ultra periférica de la Unión Europea, eufemismos que reconocen, «sin poner en peligro la integridad y coherencia del ordenamiento jurídico comunitario», su ubicación africana y similitudes con Latinoamérica y el Caribe como parte de sus «características y exigencias especiales» (Tratado de Ámsterdam, 1997: p. 49). Todo ello, eso sí, a cambio de prolongar su cometido como frontera imperial para las grandes potencias de Occidente. Luego es posible que, por eso, muchos de estos materiales sobre los indígenas canarios no hayan logrado zafarse aún del legado espectral que la colonialidad les impone.

Existe, sin embargo, una excepción notable en medio de este panorama: la obra de Fernando Estévez, ya citada. Autor de trabajos paradigmáticos como *Indigenismo, raza y evolución* (1987), *Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios* (1992) o *En busca de los ancestros europeos* (2008), Estévez realiza un esfuerzo inédito para detallarla deriva del «pensamiento antropológico canario» (1987: p. 18) como resultado de una pugna en que el recurso a la raza, junto a otros marcadores de la colonialidad, ayudan a

desvelar, desde una perspectiva que conjuga el postestructuralismo con la teoría poscolonial, «las interconexiones entre ciencia, poder e ideología» (2001: p. 334). Este esfuerzo se completa con la primera alusión a la fantología indígena que supone *El guanche como fantasma moderno* (2015), un texto imprescindible para constatar que «el guanche […], convertido en el arquetipo canario por antonomasia, […] no ha sido nunca un asunto del pasado sino un problema del presente y del futuro» (2015: pp. 217)[183].

En esa herencia deben insistir quienes pretendan evidenciar que la tradición indigenista insular está atravesada por «una *actitud colonial* frente al conocimiento» (Grosfoguel y Castro-Gomez, 2007: p. 20) que lastra la manera en que aún se concibe a sus antiguos habitantes. Una actitud que se ha consolidado con el desarrollo del capitalismo, decretando las complejas y desiguales jerarquías que legitiman a esas minorías que entienden la diversidad humana como una frontera irreductible. Los espectros de los guanches, en contraste, son la prueba de que tales taxonomías discriminatorias no solo se repiten, sino quese pueden atravesara causa de su ambivalencia, su provisionalidad y su contingencia. Dicho de otra manera, son la muestra de que «la alteridad» también «nos conforma a través de las huellas […] que todos los «otros» van trazando […] en nosotros» (Peretti, 2003: p. 33).

183 El propio fantasma de Estévez planea sobre otros campos conocimiento como la arqueología, donde José Farrujia ha hecho un notable esfuerzo para aproximarse a la tradición indigenista siguiendo sus pasos. La deuda contraída con la obra de este antropólogo también es compartida por las personas que, desde distintas filiaciones académicas, forman parte del Grupo de Investigación de Estudios Decoloniales de la Universidad de La Laguna, en Tenerife, creado en 2018 –entre las cuales me incluyo–.

A modo de conclusión

Considerar a los indígenas canarios como fantasmas supone admitir el fracaso inevitable de la colonialidad en sus sucesivos intentos de clasificar, dominare, incluso, aniquilar la alteridad, porque un «fantasma no muere jamás», su «esperado retorno se repite una y otra vez» (Derrida, 2012: pp. 115, 24). En palabras de Benítez Rojo, «nada ni nadie puede deshacerse de su historia», pues, incluso «al despedazarla, se construye un relato que es otra vez la historia» y «su monstruosidad queda al descubierto», al igual que «el deseo de suprimirla» (1998: p. 175).

Para empezar a descolonizara los antiguos isleños se deben tener en cuenta, no obstante, al menos dos consideraciones. En primer lugar, que los espectros son «aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta […] allí donde no hay nada que ver» (Derrida, 2012: p. 117). Y, en segundo término, que «para que haya fantasma, es preciso que se produzca primeroun retorno al cuerpo» (Derrida, 2012: p. 144), al cuerpo vivo de quien invoca a estos naturales como manifestación de sus ideas, pensamientos y emociones. Haciendo mía una de las máximas más conocidas del psicoanálisis me atrevería a afirmar que, si los fantasmas guanches nos han enseñado algo es a desear, a anhelar una justicia sin tiempo.

Referencias bibliográficas

Abreu Galindo, J. de (1977 [1602]). *Historia de la conquista de las siete Islas de Canaria*. Edición crítica con introducción, notas e índice de Alejandro

Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.

Abulafia, D. (2009). *El descubrimiento de la Humanidad: encuentros atlánticos en la era de Colón*. Traducción de Rosa María Salleras Puig. Barcelona: Crítica.

Alemán, M. (2006 [1980]). *Psicología del hombre canario*. Las Palmas de Gran Canaria: Instituto Psicosocial Manuel Alemán Álamo.

Amasik, Á. (1985). *El árbol de la nación canaria*. Santa Cruz de Tenerife: Benchomo.

Arias Marín de Cubas, T. (1986 [1694]). *Historia de las siete islas de Canarias*. Edición de Ángel de Juan Casañas y María Régulo Rodríguez. Proemio de Juan Régulo Pérez. Notas arqueológicas de Julio Cuenca Sanabria. Las Palmas de Gran Canaria: Real Sociedad Económica de Amigos del País de Gran Canaria.

Aznar, E.; Corbella, D.; Pico, B.; Tejera, A. *et al.* (2006 [1402-1404]). *Le Canarien: retrato de dos mundos*. Tomo 1 y 2. La Laguna: Instituto de Estudios Canarios.

Benítez Rojo, A. (1998 [1989]). *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.

Berthelot, S. (1980 [1879]). *Antigüedades Canarias, Anotaciones sobre el origen de los pueblos que ocuparon las Islas Afortunadas desde los primeros tiempos hasta la época de su conquista*. Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.

Bhabha, H. K. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Traducción de César

Aira. Buenos Aires: Manantial.

Boccaccio, G.; Eanes da Zurara, G.; Da'ca da Mosto, A.; *et al.* (1998 [1341]). *De Canaria y de las otras islas nuevamentehalladas en el océano allende España.* Estudio crítico Manuel Hernández González. Traducción de José A. Delgado Luis. La Orotava: Ayuntamiento de la Villa de la Orotava.

BOE (6/11/2018). Ley Orgánica 1/2018, de 5 de noviembre, de reforma del Estatuto de Autonomía de Canarias. *Boletín Oficial del Estado*, n.º. 268, p. 107646.

Bosch, J. (2009 [1970]). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial.* México: Miguel Ángel Porrúa.

Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. [Coords.]. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Chil y Naranjo, G. (1876, 1880 y 1898). *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias.* Tomos I, II y III. Las Palmas de Gran Canaria: Imprenta Miranda.

Cioranescu, A. (1980 [1594]). Introducción. En Espinosa, A. de. *Historia de nuestra señora de Candelaria* (pp. VII-XXXVII). Santa Cruz de Tenerife: Goya Ediciones.

Colón, C. (2006 [1492-1506]). *Diario de abordo*. Edición, introducción y notas, Luis Arranz Márquez. Madrid: EDAF.

Comunidades Europeas (1997). *Tratado de Ámsterdam por el que se modifican el Tratado de la Unión Europea, los Tratados constitutivos de las Comunidades Europeas y determinados actos conexos*. Luxemburgo: Oficina de Publicaciones Oficiales de las Comunidades Europeas.

Cortés Alonso, V. (1970). Los cautivos canarios. En *Homenaje a Elías Serra Ràfols*. Tomo II. (pp. 135-139). La Laguna: Universidad de La Laguna, Secretariado dePublicaciones.

Davis, A. (2004 [1981]). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Delgado Rodríguez, S. (2006 [1897-1898]). *Canarias libre*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Derrida, J. (2012 [1993]). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.

Díaz Benítez, J. J. (2018). Submarinos en Canarias durante la Segunda Guerra Mundial. *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 65, pp. 1-17.

Diego Cuscoy, L. (1968). *Los guanches: vida y cultura del primitivo habitante de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.

Dumont, J. (2009). *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*. Traducción María José Antón. Madrid: Ediciones Encuentro.

Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*. La Paz: Plural Editores.

Epps, B. (2010). Al sur y al este: la vertiente africana de los estudios transatlánticos postcoloniales.En Rodríguez, I.; Martínez Gutiérrez, J. [Eds.]. *Estudios transatlánticos postcoloniales 1. Narrativas comando / sistemas mundos: colonialidad/modernidad.* (pp. 121-160). México: Anthropos.

Escobar, A. (1996). *Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos antiglobalización*. Bogotá: Nómadas.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa* (1), pp. 51-86.

Estévez González, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución. El pensamiento antropológico canario*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.

Estévez González, F. (1992). Descubrir a los guanches, estudiar a los canarios. En Santana Godoy, J. R. [comp.]. *En el camino. Canarias entre Europa y América.*(pp. 127-150). Las Palmas de Gran Canaria: Edirca.

Estévez González, F. (2008). En busca de los ancestros europeos. La dicotomía árabe-bereber en la construcción de la identidad canaria. En Morales Lezcano, V.; Ponce Marrero, J.[Coords.]. *Una visión del Islam en África y desde Canarias: historiasde una frontera: actas del segundo simposio. Cuadernos de EstudiosCanario-Africanos.* Volumen 2. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

Estévez González, F. (2015). El guanche como fantasma moderno. O cómo la historia de los orígenes nunca se termina de escribir. En Farrujia

de la Rosa, A. J. [Ed.]. O*rígenes. Enfoques interdisciplinares sobre el poblamiento indígena de Canarias*. (pp. 186-222). Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Faidherbe, Luis Leon Cesar(1874). Quelquesmots sur l'ethnologie de l'Archipiel Canarien. *Revue d'Anthropologie*, Vol. III, pp. 91-94.

Farrujia de la Rosa, J. (2003). *Ab initio: la teorización sobre el primitivo poblamiento humano de Canarias. Fuentes etnohistóricas, historiografía y arqueología (1342-1969)*. Tesis doctoral dirigida por María del Carmen del Arco Aguilar. La Laguna: Universidad de La Laguna.

Farrujia de la Rosa, J.(2007). *Arqueología y franquismo en Canarias: política, poblamiento e identidad*. Santa Cruz de Tenerife: Museo Arqueológico de Tenerife y Organismo Autónomo de Museos y Centros del Cabildo de Tenerife.

Fernandez-Armesto, F. (1997) *Las Islas Canarias después de la conquista. La creación de una sociedad colonial a principios del siglo XVI*. Traducción de Gina LouseOxbrow e Iñaqui Irondo Sáez. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Cabildo insular de Gran Canaria.

Fischer, E. (1926). *Estudios antropológicos sobre Tenerife*. Barcelona: Tip. Emporium.

Fregel, R.; Arnay, M.; Bustamante, C. D.; *et al.* (2019). Mitogenomes illuminate the origin and migration patterns of the indigenous people of the Canary Islands. *PLoS ONE*, 14 (3), pp. 1-24.

Garí Hayek, D. (1992). *Historia del nacionalismo canario*. La Laguna: Benchomo.

Garí Hayek, D. (2013). *La ONU, Canarias y las descolonizaciones africanas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Gil Hernández, R. (2019) *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y Anticonquista de Canarias*. Colección Thesaurus. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Gómez Wangüemert, L. F. y Cabrera Díaz, J. (1924). *El Guanche. Órgano del Partido Nacionalista Canario de Cuba*. Segundaépoca. Año I, n.º 1.

González Lemus, N. (2009). Cultura y sociedad canaria en la obra de Alexander von Humboldt. *Catharum: Revista de Ciencias y Humanidades del Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias*, núm. 10, pp. 64-73.

Hanke, L. (1951). Bartolomé de Las Casas, Historiador. En Las Casas, B. *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, pp. VII-LXXXVII.

Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. Hombre-Hembra©_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC.

Lacan, J. (2013 [1966]). *Escritos*. Tomo I. Traducción del francés por Tomás Segovia y Armando Suárez. Madrid: Siglo XXI.

Lacunense (1978 [s. XVII]). Conquista de la isla de Gran Canaria hecha por mandado de los Señores Reyes Catholicos Don Fernando y Doña Isabel. En Morales Padrón, F. *Canarias: crónicas de su conquista*. (pp. 185-228). Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario.

Las Casas, B. de (1989 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Estudio preliminar, edición y notas por Isacio Pérez Fernández. Salamanca: Editorial San Esteban.

Las Casas, B. (2011 [1552]). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición y notas José Miguel Martínez Torrejón. Prólogo y cronología Gustavo Adolfo Zuluaga Hoyos. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Lobo, M. (1994). Comercio y burguesía mercantil en Canarias en la edad moderna. En Lobo Cabrera, M.; Suárez Grimón, V. (Eds.). *El comercio en el Antiguo Régimen*. Tomo II. (pp. 139-150). Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

Löher, F. von (1990 [1886]). *Los germanos en las Islas Canarias*. Introducción Antonio Tejera Gaspar. Madrid: Viceconsejería de Cultura y Deportes.

López de Ulloa, F. (1978 [1646]). Historia de la conquista de las siete yslas de Canaria. En Morales Padrón, F. *Canarias: crónicas de su conquista*. (pp. 259-342). Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *TábulaRassa*9, pp. 73-101.

Luschan, F. von (1896). ÜbereineSchädelsammlung von den KanarischenInselnen Meyer, H. *ÜbereineSchädelsammlung von den KanarischenInseln*.Leipzig: S. Hirzel.

Maglia, G. (2016). Otros Caribes: de las Antillas al continente (Suramérica, Centroamérica y Norteamérica). *RevistaIberoamericana*, Vol.

LXXXII, n.º 255-256, pp. 285-288.

Merediz, E. M. (2004). *Refracted images: the Canary Islands through a New World Lens: transatlantic readings*. Arizona: Arizona Center for Medievaland Renaissance Studies.

Meyer, H. (1896). *Die Insel Tenerife: wanderungenimcanarischenhoch und tiefland*. Leipzig: S. Hirzel.

Mezilas, G. (2015). *El Trauma Colonial entre la Memoria y el Discurso: Pensar (desde) el Caribe*. Florida: Educa Visión Inc.

Mignolo, W. (2003 [2001]). *Historias locales; diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. [Coords.]. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Millares Cantero, A.; Millares Cantero, S.; Quintana Navarro, O. F. y Suárez Bosa, M. [Dirs.] (2011). *Historia Contemporánea de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria: Obra Social de La Caja de Canarias.

Millares Torres, A. (1945 [1881]). *Historia General de las Islas Canarias*. Refundición, prólogo, notas y adiciones de Agustín Millares Carlo y Antonio Fleitas Santana. La Habana: Editorial Selecta.

Morales Lezcano, V. (1988). *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*. Madrid: UNED.

Padorno, E., 2006. *Vueltas y revueltas en el laberinto.* Ensayo. Tenerife: La Caja Literaria. Caja Canarias, Obra Social y Cultural.

Paz Sánchez, M. de (2007). Identidades lejanas. El proyecto nacional canario en América (1895-1933).*TZINTZUN. Revista de EstudiosHistóricos* n.º 46, pp. 167-214.

Peretti, C. de (2003). El espectro, çanousregarde. En Peretti, C. de [Ed.]. *Espectrografías (desde Mrax y Derrida).* (pp. 27-45). Madrid: Editorial Trotta.

Pérez Flores, L. (2019). Islas, migración y criollización: Canarias desde un enfoque descolonial. *Anuario de Estudios Atlánticos* 65: 065-021, pp. 1-19.

Pizarroso y Belmonte, C. (1880). *Los aborígenes de Canarias*. Santa Cruz de Tenerife: Imprenta isleña de Francisco C. Hernández.

Pratt, M. L. (2010 [1992]). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Traducción de Ofelia Castillo. México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, A. (2002). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año 4, n.º 7 y 8, pp. 58-90.

Quijano, A. (2014 [2000]). Estado-nación, ciudadanía y democracia. En Quijano, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 605-624). Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, E.; Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rivière Gómez, A. (2000). *Orientalismo y nacionalismo español: estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1943-1868)*. Madrid: Editorial Dykison.

Robinson, C. J. (2000 [1983]). Capitalismo racial: el carácter no objetivo del desarrollo capitalista. En Robinson, C. J. *Black Marxism: the making of the Black Tradition*. (pp. 9-28). Carolina del Norte: University of North Carolina Press.

Rodríguez Martín, C. y Martín Oval, M. (2009). *Guanches. Una historia bioantropológica*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo de Tenerife.

Rumeu de Armas, A. (1947). *Piratería y Ataques Navales contra las Islas Canarias*. Tomos I y III. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Said, E. (2007 [1978]). *Orientalismo*. Traducción de Maria Luisa Fuentes. Barcelona: Random House.

Saint-Vincent, B. de (2005 [1803]). *Ensayos sobre las Islas Afortunadas y la antigua Atlántida o compendio de la historia general del archipiélago canario*. Traducción de José A. Delgado Luis. La Orotava: J. A. D. L. Editor.

Sedeño, A. (1978 [s. XVII]). Brebe resumen y historia muy verdadera de la conquista de Canaria. En Morales Padrón, F. *Canarias: crónicas de su conquista*. (pp. 343-381). Las Palmas de Gran Canaria: El Museo Canario.

Sousa Santos, B. de (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.

Stanislas, S. (2004). La diversitéculturelleaujourd'hui. *Diversitéculturelle et mondialisation*, núm. 233, pp. 59-79.

Torriani, L. (1999 [1592]). *Descripción e Historia del Reino de las Islas Canarias, antes Afortunadas, con el parecer de sus fortificaciones*.Traducción, introducción y notas de Alejandro Cioranescu. Santa Cruz de Tenerife: Cabildode Tenerife.

Verneau, R. (1981 [1890]). *Cinco años de estancia en las Islas Canarias*. Traducción de José A. Delgado Luis. Notas históricas y mapas de Manuel J. Lorenzo Perera. La Orotava: Ediciones J. A. D. L.

Viana, A. de (1991 [1604]). *Antigüedades de las Islas Afortunadas*. Tomo I. Biblioteca Básica Canaria. Islas Canarias: Viceconsejería de Cultura yDeportes del Gobierno de Canarias.

Viera y Clavijo, J. de (2016 [1772]). *Historia de Canarias*. Edición, introducción y notas de Manuel de Paz Sánchez. Tomo I. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. [Coords.]. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

SOBRE LOS AUTORES

Odile Hoffmann

Geógrafa del IRD (Institut de Recherche pour le Développement, Francia) desde 1984. Odile Hoffmann es miembro del laboratorio URMIS (http://www.urmis.fr/). Ha desarrollado sus investigaciones en torno a las nociones de espacios y territorios, desigualdades y racismo. Inició trabajando temas de dinámicas agrarias y poder local en una región cafetalera de Veracruz (México) en los años 1980. Luego contribuyó a la interpretación de las políticas multiculturales y sus impactos para las comunidades negras y sus derechos territoriales, en Colombia en los años 1990-2000. Profundizó la temática de territorios, desigualdad y racismo con trabajos en la costa chica (México), y luego Belice y Centroamérica. Ha publicado múltiples libros y artículos en Francia, México, Colombia, Brasil, Rusia y EUA. Fue directora del CEMCA (Centro de estudios mexicanos y centroamericanos) y de varios programas internacionales de investigación. Dirigió y dirige tesis de doctorado en el CIESAS y la Universidad de Paris. Ahora es profesora-investigadora huesped en el CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), trabajando temas de políticas migratorias y desigualdades. Miembro del equipo coordinador del laboratorio mixto internacional MESO. Algunas de sus publicaciones recientes son: Odile Hoffmann

and A.Morales (coord.). *El territorio como recurso: movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica,* San José Costa Rica : UNA-FLASO-IRD, 2018; Cunin, Elisabeth and Odile Hoffmann (ed.). *Blackness and mestizaje in Mexico and Central America*, Trenton NJ, AfricaWorld Press, 2014; Odile Hoffmann. Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas. Abya Yala-CEMCA-CIESAS-IRD-IFEA, quito, Ecuador, pp.310, 2007; entre otras.

Christian Rinaudo

Es Sociólogo, profesor en la Université Côte d'Azur (Niza, Francia), e investigador en la URMIS, Unidad de Investigación Migraciones y Sociedad. Sus investigaciones se centran, entre otras cosas, en la producción y expresión de las diferencias en el espacio urbano; la dinámica cultural en las sociedades multiétnicas y en el contexto de la globalización; en los fenómenos migratorios y los procesos de alteridad. Su trabajo actual se centra en la articulación entre las dinámicas de movilidad/bloqueo de los artistas y los procesos de alteridad en Europa. Al mismo tiempo, también dirige uno de los componentes de la Université Côte d'Azur, la Graduate School ODYSSEE, que analiza la relación entre la sociedad y el medio ambiente desde la perspectiva del pensamiento interdisciplinario en las ciencias sociales y del medio ambiente. Algunas de sus publicaciones recientes son: Rinaudo Christian & Cardona Ishtar (2017) Son jarocho entre México y Estados Unidos: definición «afro» de una práctica transnacional, *Desacatos*, n.° 53; Rinaudo Christian (2015) Mestizaje and African heritage in Afro-Caribbean music, Veracruz, Mexico, *Ethnomusicology*

Review, vol. 20; Rinaudo Christian (2012) *Afromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el Puerto de Veracruz*, Xalapa, Editoriale de la Universidad de Veracruz; Rinaudo Christian (2012) Con Ávila Domínguez Freddy y Pérez Montfort Ricardo (Éds), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., Publicaciones de la Casa Chata; entre otras.

John Antón Sánchez

Doctor en Ciencias Sociales. Profesor titular del Instituto de Altos Estudios Nacionales IAEN, Ecuador. Miembro del *Observatorio de Justicia* para Afrodescendientes en Latinoamérica (*OJALA)* (Universidad Internacional de Florida). Socio del Instituto Afrodescendiente para el Estudio, la Investigación y el Desarrollo (Costa Rica). Miembro de la Fundación Ambiental y Cultural Las Mojarras (Fundamojarras, Condoto- Chocó, Colombia) y de la Fundación Afroecuatoriana Azúcar, Ecuador. Experto en temas Étnicos y afrodescendientes y de la africanía. Su línea de investigación trabaja temas de Derechos Humanos, interculturalidad y políticas públicas, derechos de los pueblos y nacionalidades, pluralismo jurídico. En el 2010 y 2011 fue el encargado del Sector de Ciencias Sociales de la UNESCO para la Región Andina, con sede en Quito, y catedrático de Ciudadanía y Racismo y Teoría de la diáspora africana y de la Africanía en FLACSO Ecuador. Desde el 2011 es docente investigador del Instituto de Altos estudios Nacionales, la Universidad de Posgrado del Estado Ecuatoriano. Fue Rector de la Universidad Técnica de Esmeraldas 2016-2017. Actualmente es miembro de la Comisión Gestora de la

Universidad Intercultural y Comunitaria de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador «Amawtay Wasi».

Luis Eugenio Campos

Magister y Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia. Antropólogo y Licenciado en Antropología por la Universidad de Chile; Licenciado en Educación por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Actualmente es Docente e investigador en la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano e Investigador Principal del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Se ha especializado en el trabajo con pueblos originarios y afrodescendientes, habiendo realizado investigación con indígenas de Chile, México, Brasil, Argentina y con comunidades afrodescendientes en Chile y México. Ha trabajado con población mapuche, tanto en la Araucanía como en la Región Metropolitana ytambién ha realizado investigación en comunidades aymara, likanantay, diaguita y changa. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas y diversos libros como Trabajando con Jóvenes Rurales (FDVC-UC, 1992); Relaciones Interétnicas en Pueblos Originarios de México y Chile (UAHC, 2008); Cuyacas, Música, danza y cultura en una sociedad religiosa en la Fiesta de La Tirana (Fondart-UAHC, 2009); Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. (Héctor Trinchero, Luis Campos y Sebastián Valverde. *CLACSO - UBA - UAHC, 2014); Patrimonio y Pueblos Indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural (Margarita Alvarado, Luis Campos, et al. CIIR-Pehuen, 2016).*

Carlos Agudelo

Doctorado y Master en Sociología del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL), Universidad Sorbonne Nouvelle, Paris III. Investigador asociado de la Unidad Mixta de Investigación URMIS – Sociedades y Migraciones (Universidad Paris VII - Universidad de Nice, IRD - Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, CNRS - Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia). Investigador del proyecto LMI-MESO -Laboratorio Mixto Internacional Movilidades, Gobernanza y Recursos en la cuenca mesoamericana. Ha sido coordinador para Centroamérica del CEMCA (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos). Catedrático e Investigador asociado a varios centros de investigación y universidades en Francia, Colombia y Centroamérica. Es Especialista en multiculturalismo, ciudadanía, política e identidades etnicoraciales de poblaciones de origen africano en América Latina. Además de numerosas participaciones en eventos científicos y de difusión de temas relacionados con su especialidad, ha publicado numerosos artículos en libros y revistas científicas. Su tesis doctoral ha dado lugar a la edición de los libros *Politique et populationsnoires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, Ediciones L'Harmattan, Paris, 2004 y *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras* Editores: La Carreta, IRD, IEPRI, ICANH, Bogotá, 2005.

Diógenes Díaz

Antropólogo por la Universidad Central de Venezuela, Docente universitario. Candidato a Doctor en Ciencias sociales. Estudioso en reli-

giones de matriz Africana. Activista de Movimientos sociales Afrodescendiente en Venezuela. Secretario ejecutivo de la Articulación Regional de Afrodescendientes de las Américas y el Caribe- ARAAC. Encargado de Negocios en la Embajada de Venezuela en Guinea Ecuatorial (2008-2009). Coordinador Grupo de Trabajo de CLACSO Crisis Civilizatoria, reconfiguraciones del racismo, movimientos sociales afrolatinoamericanos (2020-2022).

Maria José Becerra

Licenciada en Historia y Magister en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Córdoba | UNC; Doctora en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario | UNR. Investigadora y Docente en la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Es Coordinadora de la Carrera de Especialización de posgrado en Estudios Afroamericanos, docente en el Doctorado y la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y Coordinadora del Programa de Investigación sobre Africa y su Diáspora en América Latina | AFRYDAL | CIECS (CONICET-UNC). Es Directora del equipo de investigación sobre Estudios Afroamericanos, posgrado en Diversidad Cultural (UNTREF). Se ha desempeñado como docente invitada en universidades de Brasil, Colombia, España, Marruecos, Mozambique, Nicaragua, Túnez, Venezuela y realizado trabajo de campo en América Latina y África. Ha trabajado como consultora Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en temáticas vinculadas a los derechos de los afrodescend-

ientes. Ha dirigido y participado en múltiples proyectos del investigación sobre su especialidad, en el ámbito nacional, regional e internacional y publicado libros, artículos académicos sobre el área, en editoriales de prestigio internacional como L'Harmattan, Routledge, PNUD, CLACSO, Casa Africa, entre otras.

Diego Buffa

Licenciado en Historia y Magister en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Córdoba | UNC; Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario | UNR. Investigador y Docente de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Córdoba. Docente de posgrado e investigador en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y Universidad Nacional de La Plata. Director del Programa de Estudios Africanos | CEA | FCS | UNC. Se ha desempeñado como docente invitado en universidades de Brasil, Colombia, Ecuador, Egipto, España, Marruecos, Mozambique, Nicaragua, Túnez, Venezuela y realizado trabajo de campo en América Latina y África. Ha trabajado como consultor Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en temáticas vinculadas a los derechos de los afrodescendientes. Ha dirigido y participado en múltiples proyectos del investigación sobre su especialidad, en el ámbito nacional, regional e internacional y publicado libros, artículos académicos sobre el área, en editoriales de prestigio internacional como L'Harmattan, Routledge, PNUD, Le Monde diplomatique, CLACSO, Casa Africa, entre otras.

Ibis Ángeles Bondaz

Estudiante de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral. Desde el año 2016 ha desarrollado investigaciones sobre la presencia africana en Santa Fe y ha presentado avances de investigación en diversas jornadas y congresos. Fue cientibecada por la UNL en el período 2018-2019 y actualmente es beneficiaria de una beca CIN de estímulo a las vocaciones científicas.

José Miguel Larke

Profesor en Historia y Magister en Historia Social, títulos obtenidos por la Facultad de Formación Docente en Ciencias, Facultad de Humanidades y Ciencias (FHUC) de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Actualmente cursa el doctorado en Estudios Sociales en la FHUC de la UNL. Ejerce la docencia universitaria desde 1996, ingresando como docente auxiliar en la FHUC, cargo que obtuvo por concurso de antecedentes y entrevista. Actualmente es Profesor Adjunto ordinario, con dedicación exclusiva en las asignaturas Formación del Mundo Afroasiático, Problemática Contemporánea de Asia y África e Historia Social del Profesorado y Licenciatura en Historia.En el año 2000 fue categorizado como docente-investigador en el Programa de Incentivos a los Docentes Investigadores y actualmente revista en la categoría III. Es Director del Proyecto Tipo I - (PI) CAI+D 2016, titulado «Orden social, asociacionismo y movilización en el espacio santafesino (siglos XIX y XX)»,

dependiente de CyT de la UNL. Es miembro del Centro de Estudios Interdisciplinarios del Litoral (CESIL). Ha participado como organizador, comentarista y expositor de ponencias y avances de investigación en diversas jornadas y congresos. Como fruto de las investigaciones realizadas, las publicaciones que ha realizado tratan, por un lado, sobre temas vinculados a la historia social de la formación del Estado provincial santafesino en el área de colonización agrícola y, por otro, sobre diversos aspectos relativos a la presencia afrodescendiente en la historia de Santa Fe.

Priscila Martins Medeiros

Profesora adjunta del Departamento de Sociología de la Universidad Federal de São Carlos (UFSCar, Brasil), donde se desempeña en el Programa de Posgrado en Sociología y en la carrera de Licenciatura en Ciencias Sociales. Es Licenciada en Ciencias Sociales por la UFSCar (2006), Master (2009) y Doctora (2014) en Sociología por la misma institución. Realizó una estancia postdoctoral en el Departamento de Sociología de la Universidad de Warwick - Inglaterra (2019), donde efectuó la investigación titulada «Producción sociológica sobre las relaciones raciales: un análisis teórico-metodológico de la investigación brasileña y sus articulaciones en la diáspora africana (2001-2019)». Es investigadora miembro del *Núcleo de Estudios Afrobrasileños* de la UFSCar y Líder del *Grupo de Investigación en Sociología y Estudios de la Diáspora Africana* (Directorio de Grupos CNPq). Actualmente es vicecoordinadora del Programa de Posgrado en Sociología de la UFSCar.

Daniela Lasalandra

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Profesora de Educación Inicial, Maestranda en Diversidad Cultural / Especialización en Estudios Afroamericanos por la Universidad de Tres de Febrero (UNTREF). Integrante del equipo de investigación de la especialización de posgrado Estudios Afroamericanos, articulada con la Maestría en Diversidad Cultural (UNTREF) «Discusiones teóricas acerca del racismo, etnicidad, identidad, representación, cultura, ciudadanía y patrimonio afro en coyunturas históricas de transición», dirigido por la Dra. María José Becerra. Coordinadora socio educativa del programa de fortalecimiento comunitario en la «Biblioteca y Centro Cultural El Arca de Javier». Creadora de la plataforma de divulgación de temáticas en torno a África y Afroamérica: «Revista Sur-Sur».

Julio Moracen Naranjo

Es Licenciado en Artes Escénicas por el Instituto Superior de Arte de La Habana, Cuba (1996), tiene una especialidad en Antropología por la Universidad de La Habana y por la Universitá Degli Studi Sapienza, Roma; concluyó su doctorado en Integración de América Latina en la Universidad de San Pablo en 2004. Es Investigador asociado al Centro Teatro y Danza de la Habana y Catedrático de Historia y Patrimonio Inmaterial de la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP). Asimismo, es Poeta, Dramaturgo, Diretor Teatral. En su currículum, los términos más frecuentes en el contexto de su producción científica y artístico-cultural son:

Patrimonio Inmaterial, Etnocenología, Performance Negra, Antropología y Teatro, Etnomusicología, Africanidades, Historia de Cuba, Historia de África (Afro-America y el Caribe), Procesos de Identidades Culturales en Migraciones, Teatro Caribeño y Teatro Negro Africano.

Astrid Eliana Espinosa Salazar

Licenciada en Literatura de la Universidad del Valle (Colombia). Especialista en Estudios Afroamericanos de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, UNTREF (Argentina), y aspirante al Doctorado en Diversidad Cultural en la misma casa de estudios. Temas de interés y ejes de trabajo: literatura con temática afro, teatro afrodescendiente, afrodescendencia y primera infancia, literatura infantil y diversidad cultural. Integrante del grupo de investigación del IDEIA-UNTREF, de la Especialidad en Estudios Afroamericanos. Investigadora principal del proyecto de la Organización Mundial para la Educación Preescolar OMEP, sobre el derecho a la educación en la primera infancia en 70 países que hacen parte de la organización. Algunas publicaciones: *El conocimiento construido en América Latina: La educación y la formación en la primera infancia. OMEP 2005-2016*, (2018); y *El derecho a la educación y al cuidado en la primera infancia: perspectivas desde América Latina y el Caribe* (2018). Desde el 2013 se encarga de la gestión administrativa del Comité Argentino de la OMEP y desde enero de 2020 se ocupa además de la secretaría de la organización a nivel mundial.

Tamiris Pereira Rizzo

Actualmente es estudiante de doctorado y becario CAPES en el Pro-

grama de Posgrado en Educación en Ciencia y Salud de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ, Brasil). Integra el Núcleo de Estudios Afrobrasileños e Indígenas de la Ciudad Universitaria de Macaé (NEABI), el Grupo de Estudio sobre Desigualdades en Educación y Salud (GEDES) y colabora con la Comisión de Colectivos de Estudiantes Negros de la UFRJ. Magíster en Salud Pública y Nutricionista, ambos por la Universidad Federal de São Paulo (UNIFESP). Se desempeña en actividades de docencia, investigación y extensión vinculadas a temas de Educación para la Salud; Relaciones étnico-raciales; Políticas y programas de salud y nutrición; Alimentación, Nutrición y Sociedad y Cocina Afrobrasileña.

Valentina Carranza Weihmüller

Actualmente es estudiante de doctorado y becaria del CNPq en el Programa de Posgrado en Educación en Ciencia y Salud de la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ, Brasil). Desde 2013 participa como investigadora del Programa de Estudios Africanos | CEA | FCS | UNC (Arg.). Magíster en Ciencias y Educación para la Salud de la UFRJ y Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Fue estudiante de la Universidad de São Paulo (Brasil) y de la Universidad Autónoma de Madrid (España) durante su licenciatura. Trabaja con colectivos artísticos en los circuitos independientes de las artes urbanas (hip hop y poesía performática), aborda temas de investigación como juventud, activismo artístico y cultural, racismo, género, educación y salud.

Alexandre Brasil Fonseca

Es Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Río de Janeiro (1994), Magíster en Sociología y Antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro (1997), Doctora en Sociología por la Universidad de San Pablo (2002) y realizó su postdoctorado en la Universidad de Barcelona (2009). Se desempeñó como asesor de la Presidencia de la República (2012-2016) en las áreas de participación social y derechos humanos. Es profesor asociado de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Director del Instituto NUTES de Educación en Ciencia y Salud. Tiene experiencia en las áreas de Sociología y Educación, trabajando principalmente en los siguientes temas: alimentación y cultura, educación para la salud, desigualdades, diversidad religiosa, medios y desinformación.

Analia Bianchini

Profesora de Educación Musical por UNA (Universidad Nacional de las Artes). Licenciada en Pedagogía Primeras Infancias y Alfabetización por UMET (Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo). Especialista en Educación Maternal por INFOD (Instituto Nacional de Formación Docente). Actualmente es Maestranda en Diversidad Cultural por UNTREF (Universidad Nacional de Tres de Febrero) y Maestranda en Educación por UNQUI (Universidad Nacional de Quilmes). Como parte de la Maestría en diversidad Cultural participa del Instituto IDEIA (institutos de Artes y Ciencias de la DIversidad Cultural) participa de Proyectos de Investigación, siendo el más reciente «Discusiones teóricas acerca del racismo, etnicidad,

identidad, representación cultura, ciudadanía y patrimonio afro en coyunturas históricas de transición» dirigido por la Dra. María Jose Becerra. Participa por IDEIA en Simposios y Cursos de extensión. Se desempeñó como profesora en todos los niveles de enseñanza de educación formal, en diversas instituciones de la Ciudad de Buenos Aires. Actualmente es formadora de docentes en profesorados de educación Primaria e Inicial en Escuelas Normales e Institutos superiores de Formación docente. A su vez, participa en el Foro Latinoamericano de Educación Musical FLADEM, como integrante de la Comisión directiva Argentina desde el 2009, realizando desde esta institución diversas ponencias en Argentina y Latinoamérica.

Omer Freixa

Historiador africanista. Magíster en Diversidad Cultural y Especialista en Estudios Afroamericanos por la Universidad Nacional de Tres de Febrero | UNTREF. Profesor y Licenciado en historia por la Universidad de Buenos Aires | UBA. Docente de grado en la carrera de historia de la UBA y de posgrado en Estudios Afroamericanos de la UNTREF. Profesor titular de la asignatura Historia de África en el Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González y de Historia americana y argentina en el Consejo Superior de Educación Católica. Investigador e integrante del programa de posgrado en diversidad cultural de Estudios Afroamericanos | UNTREF.

Rodrigo Caetano Silva

Es Licenciado y Master en Historia por la Universidad Federal de Piauí (UFPI). Actualmente, es doctorando en Historia Social de la

Amazonía por la Universidad Federal de Pará (UFPA). Se ha desempeñado como investigador del Instituto de Abogados Piauiense (IAP). Actualmente es consultor del Colegio de Abogados de Brasil, sección Piauí (OAB-PI) e investigador del Centro de Estudios e Investigaciones de Historia del Siglo XIX de Piauí (UFPI / CNPq) y GEPEAM - Grupo de Estudio e Investigación sobre Esclavitud y Abolicionismo en la Amazonía (UFPA / CNPq). Es investigador miembro del grupo: Esclavitud, mestizaje, tránsito de culturas y globalización -siglos XV-XIX (UFMG / CNPq).

José Maia Bezerra Neto

Es Licenciado en Historia por la Universidad Federal de Pará, Magister en Historia Social del Trabajo por la Universidad Estatal de Campinas y Doctor en Historia Social por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo. Actualmente, es Profesor Asociado de la Facultad de Historia y del Programa de Posgrado en Historia Social de la Amazonía en la Universidad Federal de Pará. Es Investigador Nivel 2 de Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Socio efectivo del Instituto Histórico y Geográfico de Pará y líder del Grupo de Investigación sobre Esclavitud y Abolicionismo en la Amazonía - GEPEAM.

Dana Rosenzvit

Es Licenciada en Sociología (UBA) y Maestranda en Estudios Sociales Latinoamericanos (UBA). Miembro del Grupo de Estudios de Sociología

Histórica y del Grupo de Estudios Subalternidades en América Latina. Ayudante de primera en el Taller de Investigación de Sociología Histórica de América Latina, cátedra Giordano (FSOC/UBA). Actualmente es becaria doctoral CONICET. Integra el Grupo de Investigación sobre Estudios Afroaméricanos (IDEIA/UNTREF), el colectivo audiovisual ratinoamerica unida y es editora adjunta de e-l@tina. Su investigación actual gira en torno a la coproducción de la raza y la nación en y desde América Latina.

Anna Martins Vasconcellos

Doctoranda y profesora adscripta de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Es miembro - investigadora del Centro de Estudios Avanzados y de la Cátedra Taller de Aplicación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba desde 2018. Actúa también, como miembro investigadora, de los siguientes proyectos de investigación Programa de Investigación sobre África y su diáspora en América Latina | AFRYDAL – CONICET-CIECS-UNC y Identidad, Cultura y Patrimonio: El Aporte de los Afrodescendientes en la Cultura Latinoamericana – Universidad Tres de Febrero.

Adelmir Fiabani

Es Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Regional Integrada del Alto Uruguai e das Missões (1986), Licenciado en Historia por la Universidad Regional del Noroeste del Estado de Rio Grande do Sul (2000), Magíster en Historia por la Universidad de Passo Fundo (2004) y Doctora en Historia por la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (2008). Como docente e investigador, trabajó en la Universidad Federal de Tocantins y la Universidad Federal de Pampa. Actualmente es profesor asociado de la Universidad Federal de Fronteira Sul - Campus Passo Fundo. Sus principales líneas de investigación son sobre comunidades negras en Brasil, esclavitud y salud: enfermedades y procesos de curación en la esclavitud Brasil, relaciones étnicas raciales e historia africana.

Mario Maestri

Es licenciado y posgraduado en Ciencias Históricas, en el Centre de l'Histoire de l'Afrique de la Universidad Católica de Lovaina. En su tesis de maestría abordó la problemática del África pre colonial y su tesis doctoral investigó sobre la esclavitud en Rio Grande do Sul. Se a desempeñado como profesor en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), la Universidad de Passo Fundo (UPF), entre otras. Participó en la fundación del Centro de Estudios Marxistas en Rio Grande do Sul y en la revista *História & Luta de Classe*. Dirigió la colección Malungo de la FCM Editora, especializada en obras académicas sobre esclavitud colonial, con

30 libros ya publicados. Es autor de más de una decena de libros sobre esclavitud en Brasil y la cuenca del Plata. Su obra se ha publicado en portugués, español, italiano y francés.

Roberto Gil Hernández

Roberto Gil Hernández es Doctor por la Universidad de La Laguna en Filosofía, Cultura y Sociedad. Fue miembro fundador del Grupo de Investigación en Estudios Decoloniales de la Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España). Sus investigaciones giran en torno a los Estudios Culturales, el Pensamiento Descolonial y el Psicoanálisis. Ha publicado recientemente los artículos*La colonialidad es una isla que se repite. La historiografía canaria como metáfora atlántica* (2019), *Colonialidad en las vanguardias canarias. Fantasmas de raza negra en la pintura de Felo Monzón y la obra literaria de Agustín Miranda* (2019) y *El lado oscuro de la nación. ¿Se puede descolonizar la identidad española?* (2019), además del libro *Los fantasmas de los guanches. Fantología en las crónicas de la Conquista y la Anticonquista de Canarias* (2019). Actualmente trabaja como profesor de la Universidad de Las Américas, adscrito a la Facultad de Formación General, Escuela de Humanidades.

CASA ÁFRICA

Este libro colectivo es una contribución al estudio de los afrodescendientes en nuestra América Negra, realizado por un conjunto de investigadores y líderes afros en la región. La obra, no sólo brinda al lector una amplia mirada desde perspectivas históricas, políticas, sociológicas, literarias y culturales de la presencia de los afrodescendientes, sino que a modo de complemento se plantea la relación entre los indígenas canarios como parte de la diáspora atlántica. Es nuestro deseo que libro se transforme en un material de lectura para docentes y estudiantes, así como también para todas y todos aquellos interesados en comprender el pasado y el presente de esta diáspora atlántica.

Programa de
Estudios Africanos
CEA | FCS | UNC

CIECS
CONICET
U N C

Programa de Investigacion sobre
Africa y su Diaspora en America Latina
AFRYDAL